



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

JOSE EDELBERTO ARAÚJO DE OLIVEIRA

COGNIÇÃO DE OBJETOS SENSÍVEIS E MATEMÁTICOS

CAMPINAS

2017

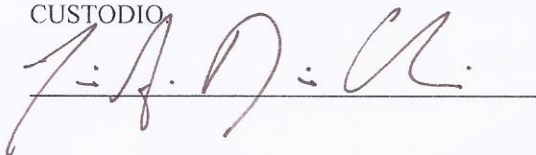
JOSÉ EDELBERTO ARAÚJO DE OLIVEIRA

A cognição de objetos sensíveis e matemáticos

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Supervisor/Orientador: Prof. Dr. Marcio Augusto Damin Custodio

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA
PELO ALUNO JOSÉ EDELBERTO ARAÚJO
DE OLIVEIRA E ORIENTADO PELO PROF.
DR. MARCIO AUGUSTO DAMIN
CUSTODIO

A handwritten signature in dark ink, appearing to read 'J. E. A. de O.', is written over a horizontal line.

CAMPINAS

2017

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): Não se aplica.

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

OL4c Oliveira, J. Edelberto A. de, 1964-
Cognição de objetos sensíveis e matemáticos / José Edelberto Araújo de Oliveira. – Campinas, SP : [s.n.], 2017.

Orientador: Márcio Augusto Damin Custódio.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Hobbes, Thomas, 1588-1679 - Leviatã. 2. Ciência. 3. Razão. 4. Cognição. 5. Raciocínio. 6. Filosofia da natureza. 7. Mecanicismo (Filosofia). I. Custódio, Márcio Augusto Damin, 1970-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Cognition of sensitive and mathematical objects

Palavras-chave em inglês:

Science

Reason

Cognition

Reasoning

Philosophy of nature

Mechanism (Philosophy)

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Márcio Augusto Damin Custódio [Orientador]

Fátima Regina Rodrigues Évora

Giorgio Gonçalves Ferreira

Tadeu Mazzola Verza

José Antônio Martins

Data de defesa: 21-08-2017

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 21 de agosto de 2017, considerou o candidato José Edelberto Araújo de Oliveira aprovado.

Prof. Dr. Márcio Augusto Damin Custódio

Profa. Dra. Fátima Regina Rodrigues Évora

Prof. Dr. Giorgio Gonçalves Ferreira

Prof. Dr. Tadeu Mazzola Verza

Prof. Dr. José Antônio Martins

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica do aluno.

À memória do meu amado pai.

AGRADECIMENTOS

Ao concluir esta pesquisa, grande é número de manifestações de gratidão que externo e não menor o risco de esquecer alguém. Entre tantas pessoas, acredito, a nenhuma sou mais devedor do que ao meu orientador, professor Márcio Augusto Damin Custódio. Ele me acolheu, me inspirou e me ajudou imensamente. Sem a sua incansável disposição para direcionar os meus esforços, certamente, este trabalho inexistiria.

Sou grato ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na pessoa de cada professor e funcionário, pelo ambiente acolhedor.

Por serem modelos de tirocínio e pelas contribuições feitas durante o meu Exame de Qualificação, tenho uma dívida de gratidão com a professora Fátima Regina Rodrigues Évora e com o professor Tadeu Mazzola Verza.

Também quero agradecer especialmente a Iara Velasco e Cruz Malbouisson, Matheus Henrique Gomes Monteiro, José Portugal dos Santos Ramos e Nil Santana pelas contribuições pontuais em traduções.

A professora Sueli Sampaio Damin Custódio, sou grato pelas leituras e contribuições marcantes ao meu texto.

Quero fazer um tributo a cada um dos colegas dos Grupos de Estudos e Pesquisas Revolução Científica dos Séculos XVI e XVII: Origens, Influências e Bases Científicas e Filosóficas; História da Filosofia da Natureza e Metafísica e Política. Durante os últimos anos, eu tive a sorte de compartilhar uma convivência fraterna de muitas contribuições críticas ao trabalho de pesquisa.

Agradeço os incentivos da colega professora Lorena Brandão Portella.

Também sou especialmente grato a Nayara Fintelman pelo apoio incondicional.

Merecem numerosos agradecimentos os meus familiares – meu filho Mateus, minha mãe, juntamente com minhas irmãs, sobrinhos e sobrinha.

Finalmente, sou agradecido àqueles que me inspiraram – de um modo marcante, os meus alunos. Durante o curso da vida acadêmica, os discentes também comungam das diversas fases que uma pesquisa atravessa e, de certa forma, compartilham as

esperanças, o labor diário e uma gama de emoções indissociáveis da produção científica.

*Ele é como árvore plantada junto a riachos:
dá seu fruto no tempo devido e suas folhas
nunca murcham; tudo o que ele faz é bem
sucedido.*

Salmos 1.3

*When I cherished the ambition of writing a
book on these matters, thinking I must start
at the beginning, I studied epistemology.*

W. Somerset Maugham

RESUMO

Esta tese tem como objeto a cognição das operações da mente (*operations of the mind*) do método (*method*) da ciência natural (*natural science*) de Thomas Hobbes e a sua relação com as bases mecanicistas e materialistas presentes no *De corpore* e no *Leviatã*. O objetivo é investigar na física do corpo natural do autor a aquisição de conhecimento. Servindo-se da adesão a um modelo matematizado para a razão – ou seja, o recurso às noções de soma, subtração e termos geométricos – para dar conta dos processos cognitivos, examina-se a supressão da teoria das espécies inteligíveis – manifesta no *A Short Tract on First Principles* – sob a hipótese de que tal corte teórico, sem contradição, alinhou o sistema hobbesiano com uma vertente do realismo.

Palavras-chave: Hobbes; *Leviatã*; Ciência; Razão; Cognição; Raciocínio; Filosofia da natureza; Mecanicismo (Filosofia).

ABSTRACT

This thesis analyzes the cognition of the operations of the mind of Thomas Hobbes's method of natural science and its relation to the mechanistic and materialist foundations of *De corpore* and *Leviathan*. The object is to investigate in the physics of the author's natural body the acquisition of knowledge. By using a mathematical model for human reason – that is, the use of notions of addition, subtraction and geometric terms – to examine cognitive processes, I examine the suppression of the theory of intelligible species – manifested in the *A Short Tract on First Principles* – this hypothesis that such a theoretical cut, without contradiction, aligned the Hobbesian system with a slope of realism.

Key-words: Hobbes; *Leviathan*; Science; Reason; Cognition; Reasoning; Philosophy of nature; Mechanism (Philosophy).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I - HOBBS E A COGNIÇÃO DE OBJETOS SENSÍVEIS	25
1.1 A SHORT TRACT ON FIRST PRINCIPLES	26
1.2 O ESTADO MENTAL INTENCIONAL	35
1.3 A FILOSOFIA, A CIÊNCIA E O MÉTODO.....	43
1.4 A TEORIA HOBBSIANA DOS NOMES.....	49
1.5 PRINCIPIUM INDIVIDUI.....	55
1.6 CORPOS EM MOVIMENTO	57
CAPÍTULO II - A HARMONIA DA FILOSOFIA NATURAL	61
2.1 PHILOSOPHIA PRIMA	64
2.2 DIVERGENTE	69
CAPÍTULO III – A UNIDADE COMPOSTA COGNITIVA.....	73
3.1 A CIÊNCIA METAFÍSICA.....	75
3.2 A INDETERMINADA DISTINÇÃO REAL	84
CONCLUSÃO	92
BIBLIOGRAFIA	96
FONTES PRIMÁRIAS	96
FONTES SECUNDÁRIAS	98

INTRODUÇÃO

Esta tese tem como objeto a cognição das operações da mente (*operations of the mind*) do método (*method*) da ciência natural (*natural science*) de Thomas Hobbes, sua relação com as bases mecanicistas e materialistas presentes no *De corpore*¹ e no *Leviatã*.² O objetivo é investigar na física do corpo natural do autor a aquisição de conhecimento. A partir da adesão de Hobbes a um modelo matematizado para a razão – ou seja, o recurso às noções de soma, subtração e termos geométricos – para dar conta dos processos cognitivos, a presente tese examina a supressão da teoria das espécies inteligíveis – manifesta no *A Short Tract on First Principles*³ – sob a hipótese de que tal corte teórico, sem contradição, alinhou o sistema hobbesiano com uma vertente do realismo.

Por bases mecanicistas e materialistas da ciência entende-se a aceitação por Hobbes de que o mundo é corpóreo e que a ciência reflete sobre o modo como se ordena as mudanças deste mundo. A busca volta-se para a identificação das causas eficientes, isto é, a cognição daquilo que é percebido singularmente ou em grupo numa operação da mente com as aparências daquilo que circula no interior do corpo do homem, também ditas representações. Assim, a mente calcula a soma ou a subtração destas representações que conservam um enlace causal com o mundo do exterior ao indivíduo.

Quando a noção de realismo é requerida, a referência recai sobre a autonomia da realidade do mundo externo ao corpo do homem em confronto com o campo da cognição. Sustentando um nexos entre o conceito e o objeto, o pensamento almeja declarar adequadamente a diversidade e a mutabilidade da maneira de ser do

¹ *Elements of Philosophy, the First Section, Concerning Body* é a tradução inglesa do texto latino *Elementorum Philosophiae Sectio Prima De Corpore* supervisionada pelo próprio Hobbes. Todas as referências a esta obra obedecerão ao modelo “obra, parte, capítulo e página” e dizem também respeito à edição de Molesworth. Quando das citações da obra de Hobbes, todos os grifos são do próprio autor, excetuando-se os casos especificamente detalhados.

² As referências ao *Leviatã* obedecerão ao modelo “obra, parte, capítulo, parágrafo e página”, e dizem respeito à edição Molesworth.

³ As referências a esta obra obedecerão ao modelo “obra, seção, princípio ou conclusão e, quando houver, corolário.”

real.

Para maior clareza, o termo “realismo” possui significações em completa dessincronia com a conexão dada a conhecer acima. Assim, nesta tese, por realismo não é possível compreender: (i) a posição dos partidários da monarquia inglesa durante a Restauração, como descrita por Hobbes; (ii) a atitude de se reportar aos fatos históricos com a pretensão de fazê-los sem interpretações e (iii) a defesa da existência dos universais por si e fora dos indivíduos cognoscentes. O realismo que Hobbes se aproxima incorre sobre a autonomia da realidade do mundo externo ao corpo do homem em confronto com o campo da cognição e mantém uma natureza ontologicamente independente daquela do próprio conhecimento sobre as coisas porque há algo mutável do lado de fora do corpo do homem e algo diverso no pensamento sobre o que há externamente.

No realismo aqui admitido, cada corpo externo em movimento conserva uma natureza ontologicamente independente daquela que é própria do conhecimento que se tem dele, isto é, há algo mutável do lado de fora do corpo do homem, algo diverso do pensamento sobre o que há externamente. Assim, existe um campo do mundo exterior – os corpos em movimento, na designação de Hobbes – independente do indivíduo cognoscente que busca conhecer. O realismo não desconsidera a existência das operações da mente nem deixa de atribuir a sua condição de necessárias para o processo cognitivo, porém, como esclarece Landim Filho, as percebem como intermediárias porque as representações apontam para o mundo exterior e não para o mental.

Obviamente, o realismo não nega que diversas operações cerebrais e/ou mentais sejam necessárias para que algo possa ser apreendido ou percebido. Mas não é necessário que essas operações intermediárias sejam conhecidas como objetos para que objetos extra mentais possam ser apreendidos. Sob este aspecto, a apreensão de objetos seria uma relação diádica cujos termos são [i] as operações do cognoscente e [ii] a coisa mesma, apreendida ou percebida como objeto.⁴

Por todos os aspectos apresentados, o início da presente pesquisa está vinculado com a leitura do *A Short Tract on First Principles*. De imediato, a

⁴ LANDIM FILHO, *Tomás de Aquino: realista direto?* 2011, p. 14.

participação da teoria das espécies inteligíveis no texto chama a atenção. Todavia, duas décadas depois, logo no primeiro capítulo do *Leviatã*, Hobbes rejeita explicitamente esta teoria no meio das críticas que faz ao ensino superior de seu tempo. Qual o porquê, então, da supressão das espécies inteligíveis na sua filosofia? Esta questão passa a conduzir a investigação.

A resposta mais imediata para este questionamento, resposta esta por demais insatisfatória, é afirmar que as espécies inteligíveis – como descrita na Seção 2 do *A Short Tract on First Principles* – retrata uma fase do autor que, em escritos posteriores, abandonaria postulados conceituais sem harmonia com o conjunto da sua obra.

A partir de então, a pesquisa estabeleceu duas conexões com abordagem diferenciada para o questionamento sobre a supressão teórica das espécies inteligíveis para, afinal, constitui-las em fundamentos para uma hipótese. A primeira das conexões instituída envolve o jesuíta espanhol Benedito Pereira – professor do Colégio Romano, autor de *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus. Libri quindecim. Qui plurimum conferunt adeos octo libros Aristotelis qui de physico auditu inscribuntur, intelligendos*, a sistematização da *Física* de Aristóteles de maior circulação na parte ocidental da Europa, incluindo a Inglaterra, durante as primeiras décadas do século 17. Benedito Pereira, Francisco Toletus e Francisco Suárez (os dois últimos também jesuítas) foram grandes opositores do dominicano Domingo Bannez na interpretação de Tomás de Aquino. Thonnard identifica três grandes escolas escolásticas reinantes no século 16 – tomistas, scotista e occamista – e, por este prisma, o trio jesuíta pode ser descrito como eclético, ou seja, apesar de formalmente comentarem Tomás de Aquino, trafegam entre as várias influências destas escolas com o objetivo de harmonizar de modo verossímil opiniões diversas (sem intencionar a formação de um novo sistema).

Em decorrência do debate sobre a transubstanciação (a mudança do pão e do vinho em corpo e sangue), o eclético Suárez, por exemplo, defende a tese da indistinção real entre a essência e a existência nas coisas. Ora, se a distinção real entre essências e existências é a diferenciação entre o ser da essência real e o ser de existência efetiva, então, a indistinção trata da falta de identidade própria para as variadas coisas do mundo. Esta indistinção também está em Hobbes quando define as

coisas extra-mentais. Para este último, fora do âmbito do cálculo mental, do raciocínio, a totalidade do que há é corpo em movimento sem distinção real (i) por absoluta impossibilidade de negação em si, (ii) algo sem pluralidade, (iii) sem elementos que possam ser separados e (iv) sem espécie alguma de diversidade.

A segunda conexão estabelecida para a abordagem do questionamento sobre a supressão teórica das espécies inteligíveis compreende a relação com conhecimento e aquilo que há no mundo. Considerando que a ciência de Hobbes resulta de um processo físico capaz de representar o mundo, a estratégia da pesquisa é organizar este processo em dois seguimentos: (i) a ótica de quem raciocina, ou seja, o aspecto dos movimentos internos da operação da mente apto para representar os objetos e (ii) a ótica da representação (propriamente dita) em contraste com o mundo identificado nos objetos. É dentro deste segundo seguimento que a conexão se instalou.

Duas são as possibilidades para o contraste entre a representação e os objetos. A primeira delas é o contraste por inferência. Esta opção é rapidamente descartada porque Hobbes desvia-se da solução do modelo cartesiano que se apoia na noção de um eu substancial. A segunda possibilidade para o contraste entre a representação e os objetos diz respeito ao vínculo entre os corpos em movimento no exterior do homem e as suas representações. Neste então, a segunda conexão para a investigação sobre a supressão teórica das espécies inteligíveis floresce: a física de Hobbes está em sintonia com o realismo através da caracterização do entendimento como um modo de conhecer. Por esta via, há o âmbito do mundo exterior – os corpos em movimento, na designação hobbesiana – independente do indivíduo cognoscente que busca conhecer.

De posse das duas conexões com abordagem diferenciada para o questionamento sobre a supressão teórica das espécies inteligíveis, a indistinção real e o realismo da autonomia da realidade do mundo externo, é praticável examinar se é crível um outro porquê para o abandono da noção de espécies inteligíveis – sem contradição com o restante do sistema hobbesiano, evidentemente. Pelo que parece, a renúncia às espécies inteligíveis – no lugar de somente afastar – também aproxima o autor de um conjunto teórico escolástico demarcado como eclético, isto é, sem uma necessária articulação conciliatória com o universo do tomismo. Esta renúncia também

desloca do sistema hobbesiano as arguições sobre a natureza do ser que a teoria das espécies impinge, dando lugar para as inferências sobre o modo de conhecer (estas, por seu turno, preservadoras de algum nexo causal físico entre o que se passa no discurso mental e aquilo que pode ser captado pelos órgãos sensoriais). Assim, a hipótese se constitui como: a supressão teórica das espécies inteligíveis, sem contradição, alinhou o sistema hobbesiano com uma vertente do realismo.

Para que a proposição que constitui a hipótese não seja objeto de refutação é necessário também que as espécies inteligíveis desempenhem a mesma noção comum, o mesmo papel conferido ao termo “sentido” [*sense*]⁵ do *Leviatã* (no eixo da relação da faculdade cognitiva com os movimentos internos da operação da mente aptos para representar os objetos). Para tal, o roteiro é a apresentação da filosofia natural matematizada de Hobbes, expondo o pensamento como um estado mental intencional capaz de representa os objetos.

Na ótica de quem raciocina, ainda que os sentidos humanos sejam afetados por aquilo que está fora dos indivíduos, Hobbes não se detém na exterioridade dos objetos em si, faz ciência com as aparências,⁶ sai em busca do: “[...] conhecimento necessário para um filósofo, isto é, para aquele que pretende raciocinar⁷ [*reasoning*].”⁸ Opta por atribuir aos conteúdos mentais uma anterioridade às palavras e relaciona toda a sua doutrina de matéria e movimento com as operações da mente (*operations of the mind*). Investigar a interioridade dos indivíduos – no plano da noção de operações da mente – e a exterioridade dos objetos em si é também compreender, para ser fiel às palavras hobbesianas, as soluções dadas para o que procede de um determinismo cinemático corpuscular do mundo físico em

⁵ Respeitando a tradução que verteu o vocábulo *sense* como *sensação* ou mesmo *sentidos*, optamos pela palavra *sentido* para o mesmo fim ao longo deste trabalho por considerá-la mais apropriada. Trata-se do primeiro conceito apresentado da física hobbesiana (cf. *Leviatã*, I,1; *De corpore*, I, 1) e, de modo algum, se restringe ao âmbito das propriedades organolépticas, ou seja, o autor não se limita à reação aos corpos que impressionam o conjunto sensorial (como é possível induzir a partir das possibilidades *sensação* e *sentidos*). O termo “sentido” designará exatamente este impacto do movimento dos corpos externos como captado pelos órgãos sensoriais que é prolongado em direção ao cérebro e coração, causando uma contrapressão.

⁶ cf. *Leviatã*, I, 1, § 1-4: 1-3.

⁷ “Por RACIOCÍNIO entendo computação. Ora, computar é ou coletar a soma de muitas coisas que são adicionadas, ou saber o que resta quando uma coisa é retirada de outra. Raciocinar, portanto é o mesmo que somar ou subtrair [...]. De modo que todo raciocínio está compreendido nessas duas operações da mente, adição e subtração.” *De corpore*, I, 1: 3.

⁸ *Leviatã*, I, 9, § 1: 71.

concomitância com as abstrações das “consequências dos acidentes dos corpos políticos”.⁹ Assim, o composto que caracteriza o raciocínio sempre alinha os acidentes que compõem o mundo físico de cada coisa capaz de movimento que provoque igual efeito nos órgãos sensoriais para, a partir daí, desencadear os resíduos internos que são integrados ao composto.

Como apresentado no *Leviatã* e nos *Elementos da lei natural e política*,¹⁰ há o estabelecimento de um roteiro para a gênese deste conhecimento necessário para um filósofo, a saber: (i) os inúmeros movimentos da matéria de um corpo externo pressionam de forma diversa os órgãos sensoriais; (ii) o termo “sentido”¹¹ denomina estes primeiros contatos; (iii) partes orgânicas internas conduzem tais movimentos na direção do cérebro e do coração; (iv) ocorre uma contrapressão originada na resistência do cérebro e do coração; (v) esta reação em sentido contrário envolve a soma entre a pressão provocada pelo objeto e a contrapressão oriunda da resistência do cérebro e do coração;¹² (vi) pelo étimo “experiência” envolve-se o resultado da operação de união dos efeitos da impressão dos objetos, o que permite assegurar a interligação daquilo que os sentidos humanos conhecem da aparência (ou representação) das coisas e (vii) o entrelaçamento mental¹³ destas aparências das coisas – quer presentes, remetam ao passado ou presumidas no futuro – define-se como a computação de interioridades¹⁴ suscetíveis de demonstração,¹⁵ ou seja, o próprio conhecimento adquirido pelo verdadeiro

⁹ *Leviatã*, I, 9, § 1-4: 71-72.

¹⁰ Para as referências de *Os elementos da lei natural e política* adota-se o modelo “obra, parte, capítulo, parágrafo, página e, entre parênteses, página tradução brasileira” e dizem respeito à edição de Molesworth.

¹¹ “O sentido é o movimento provocado nos órgãos e partes inferiores do corpo do homem pela ação das coisas que vemos, ouvimos etc., e a imaginação é apenas o resíduo do mesmo movimento, que permanece depois do sentido, conforme já se disse no primeiro e segundo capítulos [do *Leviatã*].” *Leviatã*, I, 6, § 1-2: 38-39.

¹² O termo “resistência” é empregado por Hobbes na caracterização do esforço da representação “para fora” (“*outward*”). Além de se referir a uma mudança de itinerário dos movimentos que penetram no corpo humano, ele o descreve como algo novo, um misto da pressão originada pelo objeto com o interior do homem. cf. *Leviatã*, I, 1, § 4: 1.

¹³ “[...] visto que costumamos entrelaçar em nossa mente coisas passadas com coisas presentes, o nome futuro serve para significar esse entrelaçamento.” *De corpore*, I, 2, 17.

¹⁴ Interioridade na acepção do percurso interno dos movimentos que as partes orgânicas do corpo humano conduzem em direção ao cérebro e coração; em oposição à exterioridade dos movimentos dos objetos localizados fora do corpo do homem.

¹⁵ Quando comenta o uso da linguagem, Hobbes emprega o termo “demonstrar” significando “mostrar aos outros aquele conhecimento que atingimos”. cf. *Leviatã*, I, 4, § 3: 19.

raciocínio.¹⁶ Este roteiro reserva para o conhecimento adquirido a condição de atributo¹⁷ das relações desencadeadas quando da pressão dos movimentos externos sobre os órgãos sensoriais.

Pelo lado da ótica de quem raciocina, com ou sem o recurso da noção de espécies inteligíveis, após a sensibilização dada pelos movimentos da matéria de um corpo externo sobre os órgãos sensoriais, considerando o conjunto da doutrina de Hobbes nada parece mudar (uma vez que se desencadeia uma computação das representações passível de demonstração). As espécies inteligíveis estão associadas ao conhecimento adquirido porque desencadeiam elementos variáveis produzindo a concatenação dos movimentos internos orgânicos que, por seu turno, da mesma forma que a percepção pelos sentidos (*perception by sense*),¹⁸ interligam e entrelaçam mentalmente a aparência das coisas.¹⁹ Assim, o conhecimento deriva (*derived*) de uma única relação, quer quando presumidas as espécies inteligíveis, quer originada com o sentido (*sense*). Nesta relação, tais origens – espécies inteligíveis ou sentido²⁰ – (i) são irreduzíveis, isentas de demonstração e necessárias para a construção teórica; (ii) permitem a variação – o associar e o desassociar – da computação mental dentro de um quadro de contingências e, (iii) sem contradição, ampliam a base da ciência hobbesiana.

A admissão da noção de “espécies inteligíveis” no relativo a uma filosofia natural – como descrito na Seção 2 do *A Short Tract on First Principle* – é o postulado de maior descompasso com o conjunto da obra hobbesiana: “Todo Agente que trabalha sobre um Paciente distante, toca-o via um Medium ou por algo emitido por si mesmo

¹⁶ Para Hobbes: “[...] Filosofia é o conhecimento que adquirimos, pelo verdadeiro raciocínio, das aparências ou efeitos aparentes, a partir do conhecimento que temos de alguma possível produção ou geração destes; e dessa produção, como ocorreu ou pode ocorrer, a partir do conhecimento que temos dos efeitos.” *De corpore*, I, 6, 65.

¹⁷ O termo “atributo” designa um sinal distintivo de uma dada dependência: “Um sinal é um evento antecedente do consequente, e contrariamente, o consequente do antecedente, quando consequências semelhantes foram anteriormente observadas.” *Leviatã*, I, 3, § 8: 15.

¹⁸ cf. *De corpore*, I, 6, 65.

¹⁹ Além do *De corpore*, Schuhmann traça paralelos do *A Short Tract on First Principles* com mais duas obras de Hobbes: *Of liberty and necessity* e *Anti-White*. Cf. SCHUHMAN, *Le ‘Short Tract’, première oeuvre philosophique de Hobbes*, 1995.

²⁰ No cenário delimitado, há uma unidade do sistema hobbesiano dentro da perspectiva de dependência da filosofia civil em relação a filosofia natural. A sustentação da suposição de que as espécies inteligíveis cumprem o mesmo papel conferido em outros textos ao termo “sentido” é evidente tanto pela análise das similaridades estruturais dos textos quanto pela aplicação no homem das leis físicas.

[pelo agente]. Que tal coisa que emite seja chamada *species*.”²¹ Pela descrição, há um processo dual que envolve um objeto externo ao corpo do homem – designado como agente – e o aparato sensorial humano – nomeado paciente. Não há problema em entender o toque como a sensibilização dos órgãos internos por pressão dos corpos externos ao homem, porém, corpos externos expelindo de si aquilo que modifica os sentidos corporais é repreensível quando em foco está a mecânica de Hobbes donde o corpo movimenta outro corpo.²²

É bem verdade que, mesmo com a afetação dos sentidos humanos implicando numa sensibilização daquilo que está no interior dos indivíduos, a obtenção do conhecimento em Hobbes continua sem se deter necessariamente na exterioridade dos objetos. O problema passa a ser sustentar a caracterização da ciência como feita com as aparências das coisas externas que circulam no interior do corpo do homem, dotada de operações da mente procedentes de um determinismo corpuscular. A ciência do autor deixaria de perfazer um processo físico que unifica homem e mundo através de uma produção mental capaz de representar um objeto qualquer (em oposição ao próprio mundo identificado nos objetos).

O exame da admissão da teoria das espécies inteligíveis no sistema hobbesiano carrega um elemento conceitual que insere a esfera do princípio da individuação no debate. Na Seção 3 do *A Short Tract on First Principles*, Princípio 2, o termo “fantasma”²³ é apresentado nos moldes da imagem mitigada encontrada no segundo capítulo do *Leviatã*, ou seja, o fenômeno da conservação da imagem de um objeto ausente que sofre um processo de perda de nitidez com a passagem do tempo e a mudança de espaço:

²¹ *A Short Tract on First Principles*, Seção 2, Princípio 1.

²² Outro elemento desta Seção 2 que ocorre em oposição à estrutura cinemática corpuscular hobbesiana é o reconhecimento das espécies inteligíveis como substanciais: “[...] essas species devem ser substâncias.” (*A Short Tract on First Principles*, Seção 2, Conclusão 10). O autor exclui a possibilidade de serem acidentes – quando diferencia *lux* de *lumen* – até porque os acidentes não se deslocam espacialmente. Assim, é possível deduzir que há um sujeito que aglutina todos os conhecimentos possíveis e um objeto capaz de iluminar todas as realidades.

²³ No *Leviatã*, em *Os elementos da lei natural e política* e no *De corpore*, Hobbes sempre admite a percepção sensorial e a memória mitigada: “Portanto, o início do conhecimento são os fantasmas dos sentidos e da imaginação; e sabemos suficientemente bem, por natureza, que há tais fantasmas; mas saber por que existem, ou de que causas procedem, é tarefa do raciocínio [...]” *De corpore*, I, 6, 66.

Por fantasma nós entendemos a similitude ou a imagem de algum objeto externo que aparece para nós após o objeto externo ter sido removido sensorialmente [*sensorium*], como nos sonhos.²⁴

Na sequência, um pouco mais adiante, o texto identifica nas espécies inteligíveis a origem da produção do fenômeno:

Um fantasma deve ser produzido por algum agente [...], deve ser originalmente produzido pelas espécies inteligíveis[...]. O agente sendo o objeto externo, o paciente deve ser aquilo, no corpo, pelo qual nós temos o sentido [*sense*]; mas os espíritos animais são aquilo pelo qual nós temos o sentido (pela Seção 3, Princípio 1); portanto, os espíritos animais são o paciente[...]. Portanto, [fantasma] deve ser a ação do cérebro [*brayne*] sobre os espíritos animais etc.²⁵

Desde modo, a preservação da imagem esvaecida de um determinado objeto externo envolve dois estágios: (i) a ação das espécies inteligíveis sobre o aparelho sensorial e (ii) a ação cognoscente.

Na continuidade da argumentação, a pena de Hobbes registra: “Nós dizemos entender uma coisa quando temos o fantasma ou aparência desta coisa”.²⁶ Sobre o fantasma ou aparência de uma coisa, base das somas e subtrações do raciocínio, então, demarca-se o conhecimento científico nos moldes da elaboração daquilo capaz de tornar inconfundível uma coisa com outra. Esta simetria entre os objetos externos (em si), as espécies inteligíveis e a aparência das coisas circunstanciam-se na reflexão sobre o princípio da individuação porque as espécies inteligíveis desempenham o papel teórico do termo “sentido”.

Para aquilo que chama a atenção, ao que parece, a doutrina das espécies inteligíveis do *A Short Tract on First Principles*, quando articulada com o conjunto da filosofia natural de Hobbes, na especificidade da abordagem do princípio da individuação,²⁷ permite três ilações: (i) é factível perceber a cinemática corpuscular de

²⁴ *A Short Tract on First Principles*, Seção 3, Princípio 2.

²⁵ *A Short Tract on First Principles*, Seção 3, Conclusão 4.

²⁶ *A Short Tract on First Principles*, Seção 3, Conclusão 6.

²⁷ A questão propõe esclarecer o que faz de um indivíduo um indivíduo. No caso de Hobbes, o problema aparece como subjacente à relação entre a interioridade e a exterioridade do corpo humano e, logicamente, carrega condicionantes epistemológicos. Hobbes se concentra no tema

Hobbes como inserida na esfera do sensível com objetos ricos em precisão e pobres em extensão; (ii) as abstrações propriamente ditas – permeadas de qualidades, com infinitas extensões – sempre pertencem ao campo mental e (iii) estruturalmente, conserva-se como pressuposto a noção de causa como distinta da noção de princípio.²⁸

A competência da ciência hobbesiana está no contorno do saber dos corpos naturais e dos corpos políticos. Daí, as definições próprias da física – corpo, no início delas – nomearem o cognoscível na condição de objeto da ciência. Há uma autoria em fazer ciência e, como tal, há uma estrutura de elementos com unidade – elementos que dialogam, se alternam e se respondem. Não é aceitável a desconsideração de um conceito sob a alegação de que este é interprete unicamente de um aspecto da filosofia natural sem conexão com a filosofia civil, por exemplo. Para Hobbes, fazer ciência²⁹ é compreender as consequências de um circuito que parte de uma física dos movimentos corpóreos e avança até o desenvolvimento de uma ciência política voltada para os movimentos da relação entre súditos e soberano: “Os registros da ciência são aqueles livros que encerram as demonstrações das consequências de uma afirmação para outra [...]”.³⁰ Para Lebrun, Hobbes entende que:

A ciência não é um simples encadeamento de verba, pois as palavras não têm valor algum se as “concepções não são concomitantes” – se não servem para nos fazer recordar o sentido exato que seus inventores queriam marcar com elas. E

do princípio racional que identifica cada ente singular sem considerá-lo de compreensão sobrenatural (supernatural), ou seja, aborda este tema sem desenvolvê-lo no interior das disputas teológicas – com questões sobre a individualidade das pessoas da Trindade cristã, por exemplo.

²⁸ Gracia esclarece que a tradição escolástica sempre separa causas e princípios. (cf. GRACIA, *Introduction*, 1982). Por esta linha interpretativa, Hobbes parece não confundir o princípio – da individuação, no caso – com a causa.

²⁹ Para Hobbes, há a ciência da forma pura e a investigação para além da ciência da forma pura: “Conhecimento das causas – preserva duas separações fundamentais: a primeira, entre as ideias e a matéria, ou seja, a causa das coisas é diferente da própria coisa e, a segunda delas, entre universais e singulares, ambos, considerados como acidentes, versam ou sobre as causas comuns dos objetos ou sobre as causas que os distinguem dos demais, respectivamente. ” (*De corpore*, I, 6, 68). Além da ciência de forma pura, os filósofos buscam conhecer por mais cinco motivos: “[...] ou investigam as causas de alguma aparência determinada, ou esforçam-se para apreender a certeza de alguma coisa em questão, como qual é a causa da luz, do calor, da gravidade, de uma figura proposta e semelhantes, ou em qual sujeito qualquer acidente proposto é inerente, ou o que pode conduzir a maioria à geração de algum efeito proposto a partir de muitos acidentes, ou de que maneira causas particulares devem ser compostas para a produção de um determinado efeito.” *Ibidem*.

³⁰ *Leviatã*, I, 9, § 3: 71.

unicamente nessa medida são indispensáveis à aquisição da ciência [...]. As demonstrações são verdadeiras e há ciência *onde quer que* sejamos capazes de formar definições por *nós mesmos* (*por nós mesmos*, quer dizer, sem ter de nos preocupar com a conformidade a um objeto de que não somos os autores).³¹

Para Hobbes, a realidade sensível é um composto que a ciência expressa. Assim, operando com a representação dos objetos extensos e com aquilo que é abstraído desta, revela o interesse do autor pela manifestação do fenômeno do movimento³² corpuscular e não das coisas. A ciência diferencia-se da metafísica porque envolve-se com o cognoscível, enquanto esta última teria a pretensão de superar as questões que ultrapassariam o entendimento humano.³³

Agora, por partes, não entendo aqui as partes da própria coisa, mas as partes de sua natureza; assim, por partes do homem não entendo sua cabeça, seus ombros, seus braços, etc., mas sua figura, quantidade, movimento, sensação, razão e semelhante; tais acidentes, sendo compostos ou reunidos, constituem toda a natureza do homem, mas não o próprio homem.³⁴

Hobbes confronta os fenômenos do mundo físico com os produtos do trabalho para indagar pelas causas, quer naturais, quer da esfera dos corpos artificiais:

Do mesmo modo que tantas outras coisas, a natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela *arte* dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. [...] Porque pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama *Estado* [...].³⁵

³¹ LEBRUN, *Hobbes et l'institution de la vérité*, p. 113.125.

³² Hobbes entende que: “O movimento é mudança de lugar [...]”. *Leviatã*, IV, 46, § 21: 676.

³³ Comentando o *De corpore* I, 6, Strauss considera trata-se do abandono do primado da contemplação ou da teoria em favor do primado da prática: “Voltando a Hobbes, a sua noção de filosofia ou ciência tem origem na convicção de que a cosmologia teleológica é impossível e na instituição de que a cosmologia mecanicista não atende às exigências de inteligibilidade. A sua solução será a de que o fim, ou os fins, sem o qual nenhum fenômeno pode ser compreendido, não precisa ser inerente aos fenômenos: o fim que preside o interesse do conhecimento basta. O conhecimento como fim supre o imprescindível princípio teleológico. O que substitui a cosmologia teleológica não foi a nova cosmologia mecanicista, mas sim aquilo que posteriormente será chamado ‘epistemologia’”. STRAUSS, *Direito Natural e História*, p. 213-214.

³⁴ *De corpore*, I, 6, 66.

³⁵ *Leviatã*, Introdução, § 1: ix.

Assim, (i) a arte dos homens causa o animal artificial Estado; (ii) a mesma arte dos homens, por seu turno, é originada no movimento voluntário; este, (iii) o movimento voluntário, procede da imaginação, (iv) que é um resíduo mitigado do sentido que, por sua vez, (v) é provocado pelo movimento corpuscular externo ao indivíduo. Pela exposição do autor, toda a ciência expressa as causas subordinadas dos eventos a partir daquilo que é percebido pelos indivíduos.

Pela exposição do autor, dual é a consorciação dos movimentos corpusculares externos e internos ao indivíduo. Dual, quando naturais ou artificiais no sistema hobbesiano, os grupos de corpos refecerem-se aos objetos encontrados na natureza e aos produzidos pelo engenho humano. Assim, bem de acordo com o projeto hobbesiano, a tradição historiográfica classifica seus escritos no âmbito da filosofia natural ou na esfera da filosofia civil. Considerando que os objetos da moral – amor, esperança e inveja, por exemplo³⁶ – estarem no rol dos movimentos fisiológicos da mente, daí, no contexto da física dos corpos naturais, torna patente perceber o conjunto da obra hobbesiana como o estudo da natureza humana partindo de uma teoria da percepção, de uma teoria das paixões e de uma teoria dos costumes: “A natureza do homem é a soma das suas faculdades e potências naturais, tais como as faculdades da nutrição, movimento, geração, sentido, razão, etc.”³⁷ O estudo dos variados movimentos dos corpos integra-se e permite conhecer parte daquilo que está no interior do corpo humano, chegando até – em última camada – no entendimento do Estado.

Como desfecho, com ou sem o recurso da noção de espécies inteligíveis, após a sensibilização dada pelos movimentos da matéria de um corpo externo sobre os órgãos sensoriais, é indubitável que ocorre a concatenação dos movimentos internos orgânicos que, por seu turno, da mesma forma que a percepção pelos sentidos (*perception by sense*), interligam e entrelaçam mentalmente a representação das coisas. Assim, a admissibilidade da leitura que relaciona o abandono da noção de espécies inteligíveis com o realismo, sem contradição com o restante sistema hobbesiano, está assegurada.

O primeiro capítulo desta tese aborda o tema da cognição como elaborada por Hobbes no interior de uma filosofia natural matematizada. Através desta trilha, a

³⁶ De corpore, I, 6: 72.

³⁷ *Os elementos da lei natural e política*, I, 1, 4: 2.

noção de “sentido” ocupa a mesma função das espécies inteligíveis na relação da faculdade cognitiva com os corpos externos ao homem e o princípio racional da individuação. O capítulo também esclarece que a eliminação da mediação das espécies inteligíveis concilia pontos críticos do sistema do autor – como os universais e a ontologia da cinemática corpuscular sem distinção real.

O capítulo segundo discute a caracterização do conhecimento como convergente e vinculante, as abstrações mentais que apontam para as coisas e a indeterminada distinção real.

O terceiro e último capítulo da tese discorre sobre a abordagem da realidade extra mental. A realidade sensível é entendida por Hobbes como um composto que a ciência expressa. Tal composto, operando com a representação dos objetos extensos e com aquilo que é abstraído destes, manifesta o interesse hobbesiano pelo fenômeno do movimento corpuscular e não das coisas propriamente.

CAPÍTULO I - HOBBS E A COGNIÇÃO DE OBJETOS SENSÍVEIS

No conjunto das obras de Thomas Hobbes, o tema da cognição está elaborado no interior de uma filosofia natural matematizada. Isto ocorre porque há uma perspectiva que, dentro do mesmo cenário ontológico,³⁸ ajusta as representações e os variados movimentos dos corpos externos ao homem.

Por não desconsiderar a questão que abrange as representações e os objetos do mundo como situados dentro do mesmo âmbito, o processo cognitivo hobbesiano é investigado desde quando da supressão da teoria das espécies inteligíveis, ocorrido entre a exposição do movimento da luz no *A Short Tract on First Principles* e o *Leviatã*. Este procedimento permite examinar a condição de admissibilidade de uma leitura para o abandono da noção de espécies inteligíveis entre as duas obras citadas: a manutenção de uma vertente do realismo sem contradição com o restante do sistema.

No realismo, cada corpo³⁹ em movimento encerra uma natureza ontologicamente independente daquela do próprio conhecimento que se tem dele, algo externo ao pensamento, diverso e mutável. Assim, estende-se por uma reflexão sobre o modo de conhecer, sem dano para a sua dimensão metafísica (voltada para as questões sobre o modo de ser do real).

³⁸ No século 17, na condição de disciplina, a Ontologia era uma novidade. Embora em caracteres gregos, o termo aparece em 1613 em um dicionário filosófico de autoria de um professor da Universidade de Marburg. Courtine esclarece: “Mas é um teólogo reformado, Rodolfo Goclenius (1572-1621), que irá assumir e reinterpretar a oposição delineada por Pérérius para forjar o termo, tornando-o indispensável, a *ontologia* [...]. A tese de Goclenius, que separa radicalmente a *prima philosophia* e a *metaphysica*, parece mais interessante porque o seu autor é provavelmente o único que forjou pela primeira vez a palavra ontologia, que se destina, eventualmente, para citar precisamente esta *Philosophia prima* como uma ciência universal em sua separação de toda a pesquisa teológica, agora, entendida como ‘especial’”. COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, p. 408.410.

³⁹ Hobbes esclarece o seu entendimento para o termo “corpo”: “Assim, se um homem vê algo à distância, e obscuramente, embora nenhuma denominação tenha sido dada a qualquer coisa, ele terá, não obstante, a mesma ideia daquela coisa com base pela qual, agora, pela imposição de um nome, nós chamamos corpo.” *De corpore*, I, 1: 3 (13).

1.1 *A Short Tract on First Principles*

Antes de desdobrar as considerações sobre a filosofia natural de Hobbes, alguns comentários sobre *A Short Tract on First Principles*. Em 1878, o sociólogo e editor alemão Ferdinand Tönnies (1855-1936) descobre no British Museum, entre os documentos da casa dos Cavendish,⁴⁰ um manuscrito. Embora desprovido de uma menção explícita sobre o seu autor, o manuscrito é reconhecido pelo editor como uma obra inédita de Hobbes do início da década de 1630. Responsável também pela descoberta de uma parte de *Os elementos da lei natural e política*,⁴¹ Tönnies intitula o trabalho e o faz publicar.

O manuscrito do *A Short Tract on First Principle* está dividido em três seções. Para cada uma destas seções, há uma coleção de princípios seguida de conclusões e, acompanhando algumas destas últimas, corolários. A Seção 1 apresenta os fundamentos da causalidade; a Seção 2, a filosofia natural e, a última, a Seção 3, conduz para as implicações morais da física. Exemplificando: (i) “Acidente é aquilo que seu ser está em outro, de maneira que, sem este outro, não pode existir [...]”⁴² é um princípio; (ii) “Nenhum acidente pode ser movido localmente fora de seu sujeito”⁴³ trata-se de uma conclusão e (iii) “Daí, se segue que nem um único acidente pode ser movido localmente, a não ser que seu sujeito seja movido junto com ele e que todos os acidentes inseparáveis do sujeito sejam movidos com esse sujeito [...]”⁴⁴ é o corolário desta conclusão. De modo esquemático, a estrutura não se diferencia do quadro relativo aos diversos objetos do conhecimento presente no nono capítulo do *Leviatã*.⁴⁵

⁴⁰ Hobbes permaneceu sob a proteção financeira e política destes nobres por mais de setenta anos.

⁴¹ *Elements of Law, Natural and Politic*.

⁴² *A Short Tract on First Principles*, Seção 1, Princípio 16.

⁴³ *A Short Tract on First Principles*, Seção 1, Conclusão 4.

⁴⁴ *A Short Tract on First Principles*, Seção 1, Conclusão 4, Corolário.

⁴⁵ Sobre *A Short Tract on First Principle*, Rodrigues Neto esclarece: “Existem muitas dúvidas acerca do correto entendimento do *Breve tratado*. Sua autoria, sua unidade, suas fontes, sua estrutura e seu conteúdo são objetos de polêmica. Qual é propriamente seu tema? Teoria da percepção e óptica ou um sistema unitário e compreensivo de filosofia mecânica em três seções – metafísica, física e moral? Quem o elaborou e quando? Hobbes, Robert Payne, Charles Cavendish, Walter Warner? Qual é a fonte da forma “demonstrativa” do tratado? A geometria de Euclides, tratados de mecânica ou a metafísica escolástica de Suarez? *Demonstratio* ou

Há uma discussão que abarca a autenticidade do *A Short Tract on First Principles*. Semelhante debate situa-se no interior de uma querela ainda maior, ou seja, os enlaces existentes entre a filosofia natural e a filosofia civil do autor. Caso Hobbes tivesse levado a cabo a publicação na sequência da divisão inicialmente planejada para o tratado *Elementos de Filosofia*, tal polêmica inexistiria. Composta em três partes (corpo, homem e cidadão), esta obra terminou por ter cada uma destas lançadas em separado: *De cive*, 1642 (*sectio tertia*); *De corpore*, 1655 (*sectio prima*) e *De homine*, 1658 (*sectio segunda*).

A querela acomoda a independência lógica – e também histórica – da filosofia civil hobbesiana diante da filosofia natural. Histórica porque incide na negação de qualquer produção do autor no âmbito da filosofia natural que seja anterior aos trabalhos da esfera da filosofia civil e com estes se articule; lógica, justamente, porque a admissão da noção de “espécies inteligíveis” no relativo a uma filosofia natural – como descrito na Seção 2 do *A Short Tract on First Principles* – é o ponto conceitual de maior descompasso com o conjunto da obra hobbesiana.

No caso do *A Short Tract on First Principles*, a sua última seção envolve as implicações morais de uma filosofia natural apresentada na subdivisão anterior da obra. Claramente, bem antes da publicação do *De cive* e dos argumentos favoráveis à autonomia da filosofia civil hobbesiana, Hobbes modela a sua doutrina: primeiro, a física para, depois, seguir até a filosofia. Assim é também o modelo do *Leviatã* e de *Os elementos da lei natural e política* (após as partes *Tratados da natureza humana* e *Tratado do corpo política* terem sido reunidas e publicadas por Tönnies em 1889). No tocante à precedência da filosofia natural, o autor não deixa a menor dúvida:

Após a *física*, devemos passar à *filosofia moral*, na qual consideraremos os movimentos da mente [...]. E a razão pela qual estes devem ser considerados após a *física* é que eles têm suas causas no sentido e na imaginação, que são assuntos da

disputatio? Quais são as tradições em que busca seus conceitos: Roger Bacon e Robert Grosseteste, o naturalismo renascentista, a neoescolástica do século XVI, Francis Bacon, Isaac Beeckman, Galileu, Benedetto Castelli, Euclides, Aristóteles, Epicuro? O quão radical é seu projeto filosófico e qual o alcance de suas teses? Reforma do aristotelismo escolástico ou o primeiro tratado de filosofia mecânica da Inglaterra? Todas as possíveis interpretações já foram ensaiadas e não há consenso entre os estudiosos na resposta a tais questões.” RODRIGUES NETO, *Hobbes e o movimento da luz no Breve tratado*, 2006, p. 255.

reflexão *física*. Outra razão pela qual todas estas coisas devem ser investigadas na ordem acima mencionada é que a física não pode ser entendida exceto se soubermos inicialmente quais movimentos ocorrem nas partes mais diminutas do corpo; nem estes movimentos das partes [podem ser entendidos] até que saibamos o que é que faz um outro corpo se mover, nem isto, até sabermos o que o simples movimento irá produzir.⁴⁶

Ainda sobre a discussão da autoria do *A Short Tract on First Principles*, o exame das interações teóricas de Hobbes – no caso, acerca do lugar da noção de “espécies inteligíveis” no conjunto da obra hobbesiana – mostra-se precipitado. A precipitação é dada pela forma de fazer o questionamento: em vez de indagar sobre uma noção que conduz até a crença do seu descompasso com os demais escritos do autor e, a partir daí, pôr em xeque a atribuição da autoria, por que não voltar a atenção para os pontos de convergência de *A Short Tract on First Principles* com as demais obras? Um destes pontos de convergência, por exemplo, situa-se no domínio das causas que estão na base de determinadas consequências⁴⁷ que configuram o movimento como caracterizador da concepção de natureza. Neste caso, à natureza é atribuída um fluxo perene de movimentos de corpos causando um efeito semelhante em outros corpos.⁴⁸ No *A Short Tract on First Principles* é possível ler:

Seja conjecturado A em repouso, afirmo que A não pode ser movido a não ser que algum agente o toque. Mas, se A não for de nenhum modo tocado por algum agente, por conseguinte nada será a ele adicionado nem dele subtraído (Princípio 2) e,

⁴⁶ *De corpore*, I, 6: 72.

⁴⁷ Para Hobbes, a filosofia natural busca: “[...] o conhecimento das causas subordinadas e secundárias dos eventos naturais [...]”. *Leviatã*, IV, 46, § 24: 678.

⁴⁸ Presente na tradição filosófica, no entendimento de Hobbes, o movimento que caracteriza a natureza difere da passagem para ato daquilo em potência. Sobre a noção de movimento em Aristóteles, Évora esclarece: “[...] pode-se dizer que para Aristóteles o movimento é uma transição da potencialidade (*dynamis*) ao ato (*energia*), ou vice-versa [...]. Cada uma das coisas, sejam aquelas pertencentes à região celeste ou à região terrestre, tem, segundo Aristóteles, seu lugar ‘natural’ e seu ‘movimento natural’ para este lugar. Ou seja, cada coisa no Universo aristotélico possui um lugar próprio, conforme sua natureza, e é só no seu lugar que se completa e se realiza um ser, e é por isso que este tende para lá chegar. O Universo aristotélico, portanto, é finito, hierarquicamente ordenado e ontologicamente diferenciado, segundo as qualidades dos elementos.” ÉVORA, *Um estudo da física e da cosmologia aristotélicas*, 2005.

assim, A será conservado (Princípio 1) no mesmo estado em que estava, em repouso.⁴⁹

De maneira convergente, no *Leviatã*, a modificação da condição de imobilidade e mobilidade⁵⁰ é assegurada unicamente mediante a ação externa de um motor:

Que quando uma coisa está imóvel permanecerá imóvel para sempre a menos que algo a agite é uma verdade da qual nenhum homem duvida. Mas que, quando uma coisa está em movimento, permanecerá eternamente em movimento, a menos que algo a pare, muito embora a razão seja a mesma, a saber, que nada pode mudar por si só não é algo tão fácil de se concordar.⁵¹

O interesse pelas manifestações do fenômeno do movimento expressa a própria doutrina da matéria e do movimento de Hobbes. Por seu intermédio, se compreende que os movimentos do mundo físico são capazes de provocar semelhante deslocação nos órgãos sensoriais porque: “[...] o movimento nada produz senão o movimento.”⁵² Ou seja, um percurso originado na esfera física dos movimentos corpóreos externos que segue avançando pelo interior do corpo do homem – homem capaz do desenvolvimento de uma ciência política voltada para os movimentos da relação entre súditos e soberano.

As alegações que põem em dúvida a autoria atribuída a Hobbes do *A Short Tract on First Principles* não compõe propriamente uma tradição. Antes mesmo da publicação da obra, Tönnies apresenta o manuscrito descoberto para Robertson que faz considerações sobre as diferenças entre as doutrinas que tratam da propagação da luz⁵³ – deslocamento contínuo de matéria no *A Short Tract on First Principles* para propagação sem deslocamento de matéria em *Os elementos da lei natural e política*. Por si, as observações de Robertson, embora pertinentes no seu âmbito mais geral, desconsideram a possibilidade do autor ter mudado o fundamento para a sua teoria da propagação da luz e, no tocante ao papel das espécies inteligíveis na perspectiva de quem raciocina, nada afeta a linha investigativa pela qual a supressão teórica das

⁴⁹ *A Short Tract on First Principles*, Seção 1, Conclusão 5.

⁵⁰ Em outra passagem do *A Short Tract on First Principles*, Hobbes repete o mesmo princípio: “Nada pode mover-se a si mesmo.” *A Short Tract on First Principles*, Seção 1, Conclusão 10.

⁵¹ *Leviatã*, I, 2, § 1: 3.

⁵² *Leviatã*, I, 1, § 4: 31-32

⁵³ Ver: ROBERTSON, *Hobbes*, 1886.

espécies inteligíveis, sem contradição, alinhou o sistema hobbesiano com uma vertente do realismo.

Strauss também questiona a autoria do *A Short Tract on First Principles*:

O segundo e o terceiro escritos mencionados [*De mirabilibus Pecci* e *A Short Tract on First Principles*, respectivamente) não são de grande interesse para nosso propósito [...]. Este material muito esparso não permite uma resposta definitiva à questão do pensamento inicial de Hobbes em todos os seus aspectos.⁵⁴

Strauss realiza uma leitura exclusiva dos itens morais dos textos de Hobbes. Para rejeitar qualquer produção da filosofia natural hobbesiana como historicamente situada anteriormente ao estabelecimento da filosofia civil, como é o caso do *A Short Tract on First Principles*, sustenta que a classificação das ciências – elaborada pelo próprio autor – não revela integralmente as suas intenções:

Em conformidade com Hobbes, a filosofia política não é apenas independente da ciência natural, mas é o principal componente do conhecimento humano, do qual o outro componente é a ciência natural. O conjunto do conhecimento está dividido dentro da ciência natural, de um lado, e da filosofia política, de outro. Toda classificação das ciências está enraizada na classificação das coisas existentes em natural e artificial. Mas esta classificação não corresponde plenamente às intenções [*intention*] dele, para a maior parte das coisas que são produzidas por arte [perícia], particularmente todas as máquinas, são os objetos da ciência natural. Isto não são tanto as coisas produzidas artificialmente que são basicamente diferentes de todas as coisas naturais como a produção, a atividade humana em si, isto é, homem como ser essencialmente produtivo, especialmente como ser que por sua arte produz a partir da sua própria natureza de cidadão ou de Estado, que, pelo seu próprio trabalho faz sozinho na direção de um cidadão.⁵⁵

⁵⁴ STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, 1952, p. XV.

⁵⁵ STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, 1952, p. 6-7.

Pelo exposto, Strauss não foi rigoroso para encontrar as opiniões e os significados daqueles que não nos deixaram nenhuma significação além de seus livros,⁵⁶ como entendia Hobbes sobre as palavras. Metodologicamente, esta pesquisa assume que a intenção do autor foi explicitada no texto; aquilo que pretendia dizer, Hobbes disse. Não é possível, dentro dos elementos textuais, concluir que Hobbes foi sequer obscuro – quanto mais contraditório – na divisão da ciência em filosofia natural e filosofia civil, como torna patente o capítulo nono da *Leviatã* e a própria divisão das partes do texto de *Os elementos da lei natural e política* e do próprio *Leviatã*.

Não obstante, caso a opção seja trazer elementos além dos textos para comentar a posição de Strauss, a historiografia oferece um pano de fundo histórico e ideológico. Para Tuck, Strauss enxerga Hobbes como um dos artífices da modernidade e, neste patamar, situado no interior do conflito entre o relativismo moral dos textos cétricos da Renascença e a crença no direito natural. Por esta lente, nas palavras de Tuck:

A ciência natural do mundo antigo, alegava Strauss, ajudava os antirrelativistas ao proporcionar um relato dos fins naturais dos seres humanos que validavam seus deveres morais. Mas o justificável e inevitável colapso dessa ciência no século XVII deixara a forma mais elevada de filosofia, a pesquisa científica, apartada da ética, permitindo assim, mais uma vez, o livre curso do relativismo [...]. A fraqueza do argumento de Strauss está em suas leituras muitas vezes altamente fantasiosas [...].⁵⁷

Raylor é outro que desconfia da atribuição de autoria dada a Hobbes para *A Short Tract on First Principles*. A sua reflexão não recai sobre o paralelismo das doutrinas hobbesianas – como fez Robertson – ou a antecendência histórica da filosofia política de Hobbes frente a filosofia natural – como arguiu Strauss. Em *Hobbes, and A Short Tract on Principles*, Raylor apegase ao recurso dos estudos grafotécnicos:

⁵⁶ Novamente, a posição de Hobbes sobre o rigor da leitura do texto filosófico: “É preciso, portanto, ser extremamente firme [severo] para encontrar as opiniões e o significado daqueles homens que há muito tempo se foram, e não nos deixaram nenhuma significação além dos seus livros, que possivelmente não têm como ser compreendidos sem a história, para descobrir circunstâncias anteriormente mencionadas, e também sem grande prudência para observá-las.”, I, 13, § 8.

⁵⁷ TUCK, *Hobbes*, 2001, p. 125 e 126.

Devemos, portanto, realizar um novo exame da mão do *Short Tract* e precisamos começar por estabelecer alguns princípios para a diferenciação da mão de Hobbes da de Payne. Para fazer isso, precisamos de um controle na forma de documentos incontestavelmente autografados por cada homem e de preferência escrito em torno da mesma época dos documentos em questão. Nosso propósito pode ser dado comparando uma carta autografada de Payne para Walter Warner, datada em Welbeck, 3 de outubro, 1636.⁵⁸

Sobre a posição de Raylor, Cees Leijenhorst e Lisa Sarasohn recolocam a questão da autoria do *A Short Tract on First Principles* em bases mais sólidas. Em *The Mechanisation of Aristotelianism*, Leijenhorst argumenta que, mesmo que a caligrafia fosse incontestavelmente de Payne, o que não é o caso, a autoria hobbesiana estaria reforçada, uma vez que Payne foi um tradutor e um copista, não um pensador independente: “Raylor também não fornece nenhuma nova evidência para a originalidade [criatividade] de Payne. Ele simplesmente acentua os paralelos formais entre o *Short Tract* e a tradução de Payne de *Della misura dell’acque correnti* de Benedetto Castelli.”⁵⁹

Para fechar as considerações sobre a discussão levantada por Raylor que abarca a autenticidade do *A Short Tract on First Principles*, para aquilo que interessa a esta pesquisa, mesmo que se negue a autoria de Hobbes, não há como admitir que o texto não pertença ao círculo intelectual restrito que Hobbes integrava. Sarasohn esclarece a composição dos integrantes do grupo patrocinado por William Cavendish, Duque de Newcastle:

O relacionamento de Hobbes com Newcastle parece datar, o mais tardar, a partir de 1630, quando ele começou a explorar questões científicas com Newcastle e, em particular, com o irmão de Newcastle, Sir Charles Cavendish, ele próprio um matemático amador. Sir Charles foi o líder que, atuando como patrono de Hobbes e outros, reuniu em torno de Newcastle muitas das melhores mentes matemáticas e científicas de sua idade, incluindo Walter Warner e Robert Payne [...]. Por volta de 1630, ao ler Euclides, Hobbes teve sua epifania sobre a natureza demonstrativa do raciocínio dedutivo. Naquele mesmo

⁵⁸ RAYLOR, *Hobbes, and A Short Tract on Principles*, 2001, p. 34.

⁵⁹ LEIJENHORST, *The Mechanisation of Aristotelianism*, 2001, p. 13.

ano, ele começou a discutir questões físicas e psicológicas com os irmãos Cavendish.⁶⁰

Isto posto, considerando que as alegações que põem em dúvida a autoria atribuída a Hobbes do *A Short Tract on First Principles* não compõe propriamente uma tradição, a aceitação geral do manuscrito carrega um problema: se a teoria da filosofia natural deriva de uma compreensão mecânica do mundo, qual papel das espécies inteligíveis? Uma vez abandonada, a supressão teórica das espécies inteligíveis é declarada justa por diversas abordagens. Para Bernhardt, por exemplo, Hobbes é influenciado (também) por Descartes quando modifica a sua exposição sobre a propagação da luz – no lugar de *species*, a difusão da luz acontece por alteração do meio material sem deslocamento de matéria:

Em Lucrécio, por uma parte a seguir e mais claramente em Descartes, isto é, nas teorias atomistas ou corpusculares do magnetismo, é indispensável que o ambiente do ar saia de uma neutralidade impalpável e adote um papel de liderança: isto é o que o espírito do *Short Tract* é relutante em usar, como vimos, para estabelecer uma disjunção exclusiva entre a ação de um ambiente e a emissão de partículas, bem como para duvidar das possibilidades de ação ar em um corpo sólido.⁶¹

Para Zarka, no *A Short Tract on First Principles*, Hobbes trabalha com a noção de causa suficiente como causa necessária, noção esta que desapareceria em trabalhos posteriores:

Uma causa suficiente é uma causa necessária. Esta permutabilidade é estabelecida por um argumento a ser tomado novamente em trabalhos posteriores: consiste em mostrar que uma causa suficiente não pode mas produz seu efeito, da mesma forma que uma causa necessária; caso contrário não conteria tudo o que é necessário para a produção do efeito; isto é, não seria suficiente, o que seria contrário a hipótese [...] No *Short Tract*, a teoria da causalidade não está vinculada a um único conceito de ação, mas a dois. O segundo motivo é que a

⁶⁰ SARASOHN, *Thomas Hobbes and the Duke of Newcastle: A Study in the Mutuality of Patronage before the Establishment of the Royal Society*, 1999, p. 721.

⁶¹ BERNHARDT, *Essai de commentaire*, 1988, p.131.

causalidade ainda permanece em grande parte indeterminado em sua constituição interna.⁶²

Hobbes corrige a indistinção porque percebe que o âmbito da causa necessária é o âmbito da reflexão teológica. Como, no caso da filosofia natural, não é possível assegurar que um dado efeito esperado seja sempre o mesmo, seria contraditório que este tivesse causas necessárias variadas; todas as outras causas suficientes apresentadas poderiam acontecer ou não, sem invalidar a argumentação. Assim, a metafísica, ou seja, as questões ontológicas que sobre a origem do ser estariam contingenciadas fora da filosofia natural e, como em Hobbes, não há o desenvolvimento de uma metafísica propriamente dita, a física hobbesiana unicamente estaria no mundo do possível, no mundo da contingência.

Tomando como recurso uma alegoria matemática desenvolvida por contemporâneos de Hobbes, a supressão da teoria das espécies inteligíveis representou o ponto de inflexão da filosofia natural. Em uma representação gráfica de uma função matemática, o ponto de inflexão é aquele em que a curva troca de sinal, ou seja, ao abandonar a teoria das espécies inteligíveis, o autor reposiciona a sua doutrina, mudando de sentido mas conservando a mesma direção. No *A Short Tract on First Principles*, independente das espécies inteligíveis, a mesma direção significa as bases da filosofia natural hobbesiana. Sobre esta, Sarasohn, comenta:

Neste trabalho, Hobbes argumentou que tanto o mundo natural como as pessoas são determinadas pela necessidade natural, que em todos os casos é a ação da matéria em movimento. Hobbes pensou que o determinismo governa todos os aspectos do ato dos sentidos (movendo-se para o sujeito humano) para o instinto de autopreservação.⁶³

⁶² ZARKA, *Liberty, Necessity and Chance*, 2001, p. 428-429.

⁶³ SARASOHN, *Motion and morality*, 1985, p. 365.

1.2 O estado mental intencional

Pensar é um estado mental intencional e a direção que esta intencionalidade toma (em um primeiro momento) diferencia o campo da interpretação representacionalista do campo da interpretação realista. Para Perler:

Assim, quando estou pensando em um amigo, o meu pensamento é direcionado para um ser humano de carne e osso; quando estou lembrando a casa do meu tempo de infância, minha lembrança é dirigida para a casa feita de tijolos e telhas. Para lembrar a casa, posso precisar de alguns itens cognitivos (conceitos, imagens etc) que me permitem visualizar a casa e para torná-la presente na minha mente. Contudo, tais itens são nada mais do que meios especiais que eu uso dentro de um processo cognitivo [...].⁶⁴

A afirmação que os estados intencionais se dirigem de imediato para o mundo extra mental e têm nas coisas⁶⁵ do mundo os seus objetos é a tese realista. No realismo, aquilo que ocupa espaço e é caracterizado pelo movimento abriga uma natureza diversa do próprio pensamento.

Para Hobbes os pensamentos são distribuídos⁶⁶ entre aqueles que representam isoladamente um objeto e os que representam em dependência com outros pensamentos: “como quando, pela visão de um homem num determinado momento e de um cavalo em outro momento, concebemos no nosso espírito um centauro.”⁶⁷ Sem maiores complicações, o tipo de pensamento, isolado ou em cadeia, não precariza a máxima: perante tudo a ser tratado, qualquer coisa dita será expressa sempre sobre a representação e não dos objetos em si. Por este modo de considerar o dado sensorial, o

⁶⁴ PERLER, *Essentialism and Direct Realism*, 2000, p. 111-112.

⁶⁵ Sobre o termo “coisa”, Hobbes esclarece: “[...] é legítimo, para fins de doutrina, aplicar a palavra coisa ao que quer que nomeemos, como se fosse tudo o mesmo, quer essa coisa exista verdadeiramente ou seja apenas imaginada.” *De corpore*, I, 2, 17.

⁶⁶ Hobbes separa os pensamentos em duas classes distintas: “No que se refere aos pensamentos do homem, considerá-los-ei primeiro *isoladamente*, e depois em *cadeia*, ou dependentes uns dos outros. *Isoladamente*, cada um deles é uma *representação* ou *aparência* de alguma qualidade, ou outro acidente de um corpo exterior a nós, o que comumente se chama um *objeto*.” *Leviatã*, I, 1, § 1: 1.

⁶⁷ *Leviatã*, I, 2, § 4: 6.

homem somente conhece a aparência das coisas. Quando descreve o seu sistema, Hobbes faz a seguinte analogia:

Pois, assim como num relógio, ou em outro pequeno autômato de mesma espécie, a matéria, a figura e o movimento das rodas não podem ser bem compreendidos, a não ser que o desmontemos e consideremos cada parte em separado – da mesma forma, para fazer uma investigação mais aprofundada sobre direitos dos Estados e deveres dos súditos, faz-se necessário – não, não chego a falar em desmontá-los, mas, pelo menos, que sejam considerados como se estivessem dissolvidos, ou seja: que nós compreendamos corretamente o que é a qualidade da natureza humana, e em que matérias ela é e em quais não é adequada para estabelecer um governo civil; e como devem dispor-se entre os homens que pretendem formar o Estado sobre bons alicerces.⁶⁸

Embora as dimensões internas e externas da ciência de Hobbes advenham do resultado de um processo físico que unifica homem e mundo na aceção de uma operação da mente capaz de aparentar um objeto qualquer, nota-se que aquilo que é designado como a representação do mundo organiza-se: (i) na ótica de quem raciocina⁶⁹ e (ii) sempre está em contraste com o próprio mundo identificado nos objetos. Na discussão,⁷⁰ por exemplo, as palavras somente tomam a forma regular para quem as acolhe e significam as intenções de outro(s): “Porque é perfeitamente evidente que as palavras só têm efeito sobre aqueles que as compreendem, e neste caso têm o único efeito de significar as intenções e as paixões de quem fala, produzindo assim no ouvinte a esperança, o medo, ou outras paixões e concepções.”⁷¹

Na ótica de quem raciocina, ainda que os sentidos humanos sejam afetados por aquilo que está fora dos indivíduos, Hobbes não se detém na exterioridade dos

⁶⁸ *De cive*, Prefácio do autor ao leitor, § 3: 32. Para o *De cive*, cita-se “obra, parte, capítulo, parágrafo e página”. Todas as referências dizem respeito à edição de Molesworth.

⁶⁹ Quando considerados os corpos em movimento no interior do homem.

⁷⁰ Em contraposição ao seu entendimento para discurso da mente, Hobbes esclarecer ser a discussão um discurso em palavras: “A sucessão das concepções da mente, sua série ou consequência de uma após a outra, pode ser casual e incoerente, tal como é nos sonhos para a maioria; e pode ser ordenada, como quando o pensamento anterior introduz o posterior; e isso é o discurso da mente. Mas porque a palavra discurso é comumente tomada pela coerência e consequência de palavras, eu a chamarei (a fim de evitar equívocos) de *discussão*.” *Os elementos da lei natural e política*, I, 4, 1: 13.

⁷¹ *Leviatã*, III, 37, § 13: 441.

objetos em si, faz ciência com as aparências,⁷² sai em busca do: “[...] conhecimento necessário para um filósofo, isto é, para aquele que pretende raciocinar⁷³ [*reasoning*]⁷⁴.” Opta por atribuir aos conteúdos mentais uma anterioridade às palavras e relaciona toda a sua doutrina de matéria e movimento com as operações da mente (*operations of the mind*). Investigar a interioridade dos indivíduos – no plano da noção de operações da mente – e a exterioridade dos objetos em si é também compreender, para ser fiel às palavras hobbesianas, as soluções dadas para o que procede de um determinismo cinemático corpuscular do mundo físico em concomitância com as abstrações das “consequências dos acidentes dos corpos políticos”⁷⁵. Assim, o composto que caracteriza o raciocínio sempre alinha os acidentes que compõem o mundo físico de cada coisa capaz de movimento que provoque igual efeito nos órgãos sensoriais para, a partir daí, desencadear os resíduos internos que são integrados ao composto.

O exame do terceiro capítulo do *Leviatã*, por exemplo, confere ao discurso mental (*mental discourse*) uma precedência em relação ao discurso em palavras (*discourse in words*),⁷⁶ assim, o equívoco – ou mesmo a contradição – sugere a inadequação, um abuso de linguagem (*they [words] are abused*) da escolha de certas palavras para exprimir algo inicialmente pensado. A *philosophia prima* contribui para a adequação:

Há uma certa *philosophia prima*, da qual todas as outras filosofias devem depender, e que consiste principalmente em limitar adequadamente as significações daquelas apelações ou nomes que são de todo os mais universais, limitações essas que servem para evitar ambiguidade e equívocos no raciocínio, e são comumente chamadas definições, tais como as definições de corpo, tempo, espaço, matéria, forma, essência, sujeito, substância, acidente, potência, ato, finito, infinito, quantidade, qualidade, movimento, ação, paixão e várias outras, necessárias

⁷² cf. *Leviatã*, I, 1, § 1-4: 1-3.

⁷³ “Por RACIOCÍNIO entendo *computação*. Ora, computar é ou coletar a soma de muitas coisas que são adicionadas, ou saber o que resta quando uma coisa é retirada de outra. *Raciocinar*, portanto é o mesmo que *somar* ou *subtrair* [...]. De modo que todo raciocínio está compreendido nessas duas operações da mente, adição e subtração.” *De corpore*, I, 1: 3.

⁷⁴ *Leviatã*, I, 9, § 1: 71.

⁷⁵ *Leviatã*, I, 9, § 1-4: 71-72.

⁷⁶ Embora não seja uma transliteração, o discurso em palavras traduz em signos as marcas dos pensamentos das representações (cf. *De corpore*, I, 2, 14). Logicamente, o último precede o primeiro quando do esclarecimento de Hobbes: “Por CONSEQUÊNCIA, ou cadeia de pensamentos, entendo aquela sucessão de um pensamento a outro, que se denomina (para distinguir do discurso em palavras) *discurso mental*.” *Leviatã*, I, 3, § 1: 8.

à explicação das concepções do homem referentes à natureza e geração dos corpos. A explicação (isto é, o estabelecimento de sentido) destes e de outros termos semelhantes é geralmente chamada nas escolas metafísicas, como sendo uma parte da filosofia de Aristóteles [...].⁷⁷

Como apresentado no *Leviatã* e nos *Elementos da lei natural e política*, há o estabelecimento de um roteiro para a gênese deste conhecimento necessário para um filósofo, a saber: (i) os inúmeros movimentos da matéria de um corpo externo pressionam de forma diversa os órgãos sensoriais; (ii) o termo “sentido”⁷⁸ denomina estes primeiros contatos; (iii) partes orgânicas internas conduzem tais movimentos na direção do cérebro e do coração; (iv) ocorre uma contrapressão originada na resistência do cérebro e do coração; (v) esta reação em sentido contrário envolve a soma entre a pressão provocada pelo objeto e a contrapressão oriunda da resistência do cérebro e do coração;⁷⁹ (vi) pelo étimo “experiência” envolve-se o resultado da operação de união dos efeitos da impressão dos objetos, o que permite assegurar a interligação daquilo que os sentidos humanos conhecem da aparência (ou representação) das coisas e (vii) o entrelaçamento mental⁸⁰ destas aparências das coisas – quer presentes, remetam ao passado ou presumidas no futuro – define-se como a computação de interioridades⁸¹ suscetíveis de demonstração,⁸² ou seja, o próprio conhecimento adquirido pelo verdadeiro raciocínio.⁸³ Este roteiro reserva para o conhecimento adquirido a condição

⁷⁷ *Leviatã*, IV, 46, § 14: 671.

⁷⁸ “O sentido é o movimento provocado nos órgãos e partes inferiores do corpo do homem pela ação das coisas que vemos, ouvimos etc., e a imaginação é apenas o resíduo do mesmo movimento, que permanece depois do sentido, conforme já se disse no primeiro e segundo capítulos [do *Leviatã*].” *Leviatã*, I, 6, § 1-2: 38-39.

⁷⁹ O termo “resistência” é empregado por Hobbes na caracterização do esforço da representação “para fora” (“*outward*”). Além de se referir a uma mudança de itinerário dos movimentos que penetram no corpo humano, ele o descreve como algo novo, um misto da pressão originada pelo objeto com o interior do homem. cf. *Leviatã*, I, 1, § 4: 1.

⁸⁰ “[...] visto que costumamos entrelaçar em nossa mente coisas passadas com coisas presentes, o nome *futuro* serve para significar esse entrelaçamento.” *De corpore*, I, 2, 17. *De corpore*, I, 6, 65.

⁸¹ Interioridade na acepção do percurso interno dos movimentos que as partes orgânicas do corpo humano conduzem em direção ao cérebro e coração; em oposição à exterioridade dos movimentos dos objetos localizados fora do corpo do homem.

⁸² Quando comenta o uso da linguagem, Hobbes emprega o termo “demonstrar” significando “mostrar aos outros aquele conhecimento que atingimos”. cf. *Leviatã*, I, 4, § 3: 19.

⁸³ Para Hobbes: “[...] Filosofia é o conhecimento que adquirimos, pelo verdadeiro raciocínio, das aparências ou efeitos aparentes, a partir do conhecimento que temos de alguma possível

de atributo⁸⁴ das relações desencadeadas quando da pressão dos movimentos externos sobre os órgãos sensoriais.

Diferente do viés acima exposto, designado como a representação do mundo organizada a partir da ótica de quem raciocina, a reflexão sobre o contraste entre as representações e os objetos do mundo recai em duas possibilidades epistêmicas: ou o contraste ocorre por inferência ou, por algum meio, os objetos do mundo – os corpos em movimento – e as representações assentam-se no mesmo campo. Sobre o contraste por inferência, a primeira possibilidade, o próprio Hobbes a rejeita. No debate sobre a questão da substância imaterial,⁸⁵ conservando-se as fontes de inteligibilidade (a saber: indução, dedução e sistematização), o autor afasta-se daquilo que exige um *eu substancial* (nos moldes cartesianos) como solução. No texto da Segunda Objeção, tratando da natureza do espírito humano, há a identificação de uma peculiaridade do pensamento de Descartes:

Para M. Descartes são o mesmo a coisa inteligente e a intelecção, que é seu ato; ao menos diz que a coisa que entende e o entendimento, que é uma potência ou faculdade de uma coisa inteligente são o mesmo. E, todavia, todos os filósofos distinguem o sujeito de suas faculdades e atos, isto é, de suas propriedades ou essências, porque uma coisa é a coisa mesma que é e outra coisa é o que é sua essência. Pode, pois, suceder que uma coisa que pensa seja o sujeito do espírito, da razão ou do entendimento, e, portanto, seja algo corporal, o qual se nega aqui sem prova alguma. E isto é, todavia, o fundamento da conclusão que parece querer estabelecer M. Descartes.”⁸⁶

Hobbes também assegura que ocorre em erro – o erro das essências separadas (*separated essences*) – aquele que admite a imaterialidade⁸⁷ como causa de qualquer pensamento ou qualquer ato voluntário:

produção ou geração destes; e dessa produção, como ocorreu ou pode ocorrer, a partir do conhecimento que temos dos efeitos.” *De corpore*, I, 6, 65.

⁸⁴ O termo “atributo” designa um sinal distintivo de uma dada dependência: “Um sinal é um evento antecedente do consequente, e contrariamente, o consequente do antecedente, quando consequências semelhantes foram anteriormente observadas.” *Leviatã*, I, 3, § 8: 15.

⁸⁵ Ver: ROCHA, *Hobbes contra Descartes: a questão da substância imaterial*, 1995.

⁸⁶ AT IX-1, p. 134.

⁸⁷ Sobre a querela entre Hobbes e Descartes em torno das *Meditações Metafísicas*, Ross assegura que a resposta de Hobbes está ancorada numa compreensão moderna do termo “consciência”, enquanto Descartes preocupa-se com a antiga distinção platônica entre verdades

Tendo uma vez caído neste erro das *essências separadas*, veem-se necessariamente envolvidos em muitos outros absurdos dele decorrentes. Pois dado que pretendem que estas formas são reais, são obrigados a atribuir-lhes *algum espaço*. Mas porque mantêm que são incorpóreas, sem a dimensão da quantidade, e todos os homens sabem que espaço é dimensão que só pode ser ocupada por aquilo que é corpóreo, são levados a defender seu ponto de vista com uma distinção: que elas não estão na verdade em parte alguma *circumscriptive*, mas *definitive*, sendo estes termos apenas meras palavras, e neste caso insignificantes, e são apresentadas em latim, a fim de sua vacuidade poder ser escondida [...]. E em particular, da essência do homem que (dizem eles) é a sua alma, afirmam que ela está toda em seu dedo mindinho e toda em qualquer outra parte (por mais pequena que seja) de seu corpo, e contudo não há mais alma em todo corpo do que em qualquer uma destas partes.⁸⁸

Quando discorre sobre o erro das essências separadas, Hobbes alinha-se a um tipo de ciência não mais organizada sobre o prisma da investigação sobre essências ou natureza manifesta, uma ciência que parece desprovida de características particulares das coisas, indiferente a um certo impulso conhecedor. De qualquer forma, esta ciência ainda precisará debruçar-se sobre questões que envolvem sensações, experiência, representação e raciocínio, por exemplo. Descrevendo o mundo da ciência hobbesiana, Pettit esclarece:

Era um lugar sombrio e estranho que operava de acordo com suas próprias leis – leis que Hobbes considerava deterministas e inexoráveis [...] – com uma indiferença sublime às expectativas da intuição comum [...]. O cenário medieval tinha visto uma hierarquia do ser no mundo material, abrangendo o puramente físico, o vegetativo, o sensível e racional, postulando uma alma distinta, um princípio unificador distinto em cada novo nível de

universais conhecidas e detalhes físicos de mera crença. Assim, o primeiro propósito de Descartes seria a preparação dos seus leitores para a consideração das coisas intelectuais e distingui-las das coisas físicas: “A função da alma imaterial é conhecer as naturezas essenciais dos três tipos de substância: Deus, pensamento e ‘extensão’, ou extensão espacial. A função dos sentidos corporais é receber imagens de objetos particulares. Estas imagens são fundamentais para a sobrevivência física, mas totalmente inadequadas como fontes de informação sobre a natureza subjacente e universal das coisas.” ROSS, *Hobbes and Descartes on the Relation between Language and Consciousness*, 1988.

⁸⁸ *Leviatã*, IV, 46, § 19: 675.

organização – as plantas tinham almas vegetativas, animais tinham almas sensíveis e os humanos tinham almas racionais.⁸⁹

A segunda possibilidade – o contraste entre as representações e os objetos do mundo situados no interior de um mesmo campo – instala-se no cerne do questionamento sobre a maneira de caracterizar o vínculo entre os corpos em movimento no exterior do homem e as representações destes. O abandono da noção de espécies inteligíveis⁹⁰ feita por Hobbes indica que o caminho trilhado concentra-se, então, na indagação sobre como as representações dos universais – enquanto universais – e dos singulares se determinam.⁹¹ Quando esclarece a forma das relações entre os universais e os singulares, a sua visão coaduna-se com a concepção catalogada como realismo:⁹² “[...] as coisas universais estão contidas na natureza das coisas singulares [...]”.⁹³ Então, aquilo que está contido na natureza das coisas singulares seria um item da mobília disponível para o cálculo do raciocínio, algo denotado a partir daquilo que ele designa como concreto e que, por sua vez, na condição de propriedade da topologia dos movimentos internos do corpo humano é objeto do cálculo mental na singularização destas mesmas coisas individualizadas:

[...] o objeto por inteiro é mais conhecido do que qualquer uma das suas partes; assim, quando vemos um homem, a concepção ou ideia integral daquele homem é primeira, ou mais conhecida, do que as ideias particulares [...]; isto é, nós primeiro vemos [...] e prestamos atenção de sua existência antes de observar nele essas outras particularidades. E, portanto, em qualquer conhecimento do ‘*óti*’ ou que alguma coisa é, nossa busca começa a partir da ideia integral [...]; pois é nesse sentido que o *todo*, isto é, aquelas coisas que têm nomes mais universais (e que, para abreviar, eu chamo *universais*) são mais conhecidas para nós do que as partes [...].⁹⁴

⁸⁹ PETTIT, *Made with Words*, 2008, p. 11-12.

⁹⁰ Sobre os elementos gerais da doutrina das espécies inteligíveis, ver: SPRUIT, *Species intelligibilis: from Perception to Knowledge*, 1995.

⁹¹ Aqui incluso o estatuto da existência dos entes matemáticos.

⁹² cf. LANDIM FILHO, *A questão dos universais segundo a teoria tomista da abstração*, 2008.

⁹³ *De corpore*, I, 6, 68.

⁹⁴ *De corpore*, I, 6, 66.

Para Hobbes, o conhecimento pelos sentidos⁹⁵ favorece o aprendizado da soma total do que é sensorialmente percebido; desvela, em um primeiro momento, uma concepção integral do objeto, o seu estatuto de existência; possibilita o começo de uma investigação e, por fim, explora em cada totalidade entendida a possibilidade de nomeação de um termo universal.

Pelo lado da ótica de quem raciocina, com ou sem o recurso da noção de espécies inteligíveis, após a sensibilização dada pelos movimentos da matéria de um corpo externo sobre os órgãos sensoriais, considerando o conjunto da doutrina de Hobbes nada parece mudar (uma vez que se desencadeia uma computação das representações passível de demonstração). As espécies inteligíveis estão associadas ao conhecimento adquirido porque desencadeiam elementos variáveis produzindo a concatenação dos movimentos internos orgânicos que, por seu turno, da mesma forma que a percepção pelos sentidos (*perception by sense*),⁹⁶ interligam e entrelaçam mentalmente a aparência das coisas. Deste modo, o conhecimento resulta de uma singular relação, estando supostas as espécies inteligíveis ou originada com o sentido (*sense*).

Já pelo lado que reflete sobre o discernível entre a representação dos corpos externos em movimento e o próprio mundo identificado nos corpos externos ao homem, as nódoas comprometedoras da clareza se multiplicam. Em linhas gerais, o desvio destes problemas de clareza pode ser dado simplesmente desconsiderando a questão que abrange as representações e os objetos do mundo como situados dentro do mesmo âmbito. Assim, ao abandonar a noção de espécies inteligíveis, livre das peias ontológicas,⁹⁷ a filosofia⁹⁸ de Hobbes – unicamente – descreve um circuito que parte de uma física dos movimentos corpóreos e avança até o desenvolvimento de uma ciência

⁹⁵ Hobbes distingue o percebido sensorialmente do acessível pela razão: “Portanto, por aquelas coisas que são mais conhecidas para nós, devemos entender coisas que notamos por nossos sentidos; e por mais conhecidas para a natureza, aquelas de que adquirimos conhecimento mediante a razão [...]” *Ibidem*.

⁹⁶ cf. *De corpore*, I, 6, 65.

⁹⁷ Embora haja quem invoque para Hobbes o desenvolvimento de uma ontologia alicerçada na matéria e no movimento, o discurso sobre a individuação e a adequação do mesmo ao que pode ser concebido de um corpo é breve, como ocorre na segunda parte do *De corpore*. Pelo texto, corpo e movimento compõe a redução disponível da exterioridade dos objetos. Sobre uma ontologia hobbesiana completamente definida como matéria em movimento, ver: BERNSTEIN, *Hobbes, and the young Leibniz*, 1980.

⁹⁸ Para Hobbes, a filosofia é o conhecimento adquirido por raciocínio, cf. *Leviatã*, IV, 46, § 1: 664.

política voltada para os movimentos da relação entre súditos e soberano. Desta forma, na condição de conhecimento, a filosofia é compreendida como: um composto adquirido pela junção mental da possível natureza das coisas com o dado sensível que é expresso⁹⁹ simbolicamente no discurso em palavras;¹⁰⁰ uma ciência de forma pura¹⁰¹ apta a operar tanto com a representação dos objetos extensos como com aquilo que desta pode ser abstraído.

Sobre a abstração, Hobbes confronta o termo “abstrato” ao termo “concreto”, embora entenda a natureza das coisas abstratas como realizáveis nas coisas concretas:

Pois *concreto* é o nome de qualquer coisa que se suponha ter existência, e é, portanto chamado o *sujeito* [...]; como *corpo*, *móvel*, *movido*, *figurado*, *de um côvado de altura*, *quente*, *frio*, *semelhante*, *igual*, *Ápio*, *Lêntulo*, e outros desse tipo. Abstrato é aquilo que, em qualquer sujeito, denota a causa do nome concreto, como *ser um corpo*, *ser móvel*, *ser movido*, *ser figurado*, *ser de tal quantidade*, *ser quente*, *ser frio*, *ser semelhante*, *ser igual*, *ser Ápio*, *ser Lêntulo*, etc., ou nomes equivalentes a estes, que são comumente chamados nomes *abstratos*, como *corporeidade*, *mobilidade*, *movimento*, *figura*, *quantidade*, *calor*, *frio*, *semelhança*, *igualdade*, e (segundo Cícero) *Apiedade* e *Lentulidade*.¹⁰²

1.3 A filosofia, a ciência e o método

Um resgate do entendimento de Hobbes para os processos da cognição deixa claro que a filosofia é a própria ciência. Na medida em que a filosofia natural hobbesiana também opera com figuras planas geométricas,¹⁰³ a aceitação de um tipo de objeto além do mundo corpóreo implica na admissão de uma base mais ampla para a

⁹⁹ A similaridade entre os processos mentais e o raciocínio exposto pela linguagem não é uma simples relação de tradução entre a mente que computa imagens e os nomes inventados para marcar pensamentos. Sobre este ponto, ver: HEINRICHS, *Language and Mind in Hobbes*, 1973.

¹⁰⁰ cf. *Leviatã*, I, 3.

¹⁰¹ cf. *De corpore*, I, 6, 68.

¹⁰² *De corpore*, I, 3, 31.

¹⁰³ Sobre a Geometria desenvolvida por Hobbes, ver: JESSEPH, *The Decline and Fall of Hobbesian Geometry*, 1999.

sua ciência.¹⁰⁴ Como registrou no *Leviatã*, I, 5, §22: 37, por exemplo, as relações com a igualdade das proporções geométricas podem arraigar-se naquilo que denominou como sinal certo e infalível da ciência – entendendo-se o termo hobbesiano “certo” como a aspiração daquele que demonstra a verdade científica para alguém. Esta variante desenvolvida sem os fundamentos da cinemática corpuscular¹⁰⁵ da sua física indica elementos metafísicos no interior do sistema.

Neste conjunto de circunstâncias, a supressão das espécies inteligíveis e a noção de sentido são consideradas, uma vez que o sistema do autor permite apenas lidar com o movimento corpuscular nos moldes de uma redução ao ontologicamente disponível na exterioridade dos objetos, ou seja, uma ontologia materialista do movimento. Sem a necessária articulação com os demais elos da interioridade do corpo humano (as noções de sentido e imaginação, por exemplo), o recurso da redução ao ontologicamente disponível parece conciliar diversos pontos próximos ou próprios de uma teoria metafísica do ser não desdobrada na forma de uma ontologia hobbesiana propriamente dita.

Embora não desdobre uma teoria metafísica do ser, por exemplo, a referência ao que há e não há no universo presente no *Leviatã*, IV, 46, claramente, não se limita ao que está no discurso direto sobre a única certeza sobre aquilo que é exterior ao corpo do homem. Trata-se do próprio debate acerca da objetividade da metafísica.¹⁰⁶ A referência, portanto, pelo menos quando usamos o discurso na ordem direta, nunca está na linguagem, mas alhures.

¹⁰⁴ Hobbes reserva à Geometria o atributo de mãe de toda a ciência natural (*natural science*) e diz ser Platão o melhor filósofo grego porque justamente proibiu em sua escola aqueles que não fossem de algum modo também geômetras. cf. *Leviatã*, IV, 46, § 11: 668.

¹⁰⁵ Hobbes estabelece a mudança corpórea de lugar como a única certeza sobre aquilo que é exterior ao corpo do homem: “[...] a natureza opera por movimento, cujos modos e graus não podem ser conhecidos sem o conhecimento das proporções e das propriedades de linhas e figuras. [...] O mundo (não quero dizer apenas a terra, que denomina aqueles que a amam *homens mundanos*, mas também o *universo*, isto é, toda a massa de todas as coisas que são) é corpóreo, isto é, corpo, e tem as dimensões de grandeza, a saber, comprimento, largura e profundidade; também qualquer parte do corpo é igualmente corpo e tem as mesmas dimensões, e conseqüentemente qualquer parte do universo é corpo e aquilo que não é corpo não é parte do universo. E porque o universo é tudo, aquilo que não é parte dele é *nada* e, conseqüentemente, está em *nenhures*.” *Leviatã*, IV, 46, § 11 e 15: 668-672.

¹⁰⁶ Para Courtine, a própria objetividade da metafísica é discutível: “Toda metafísica digna deste nome é a tese sobre o ser, mas esta tese é ela mesma sempre acompanhada de uma tese subjacente sobre o nada; a questão do ser sempre está simultânea com a questão do não-ser, o estado da negação, o lugar do princípio da contradição, a origem do nada.” COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, p. 257.

Assim, o ponto de partida é a aceitação da movimentação corpórea como algo constitutivo da natureza própria das coisas. Claro que, para um pensador do mecanicismo,¹⁰⁷ trata-se de uma metafísica peculiar. Ocorre uma rejeição à falta de distinção entre o que compõe a natureza das coisas e as partes das próprias coisas no âmbito do roteiro que estabelece o conhecimento filosófico porque, aparentemente, mescla-se o dado puramente sensorial com o dado gerado pelo raciocínio.

Para o autor, fazer inferências¹⁰⁸ lógicas de determinadas condições que levam a outras são aproximações do raciocínio, pois começam com as representações disponíveis e se constituem em verdadeiros pontos de partida daquilo que os cálculos mentais justificam. Tal computação requer um método¹⁰⁹ investigativo, já que nem todo cálculo mental é eleito como válido. O método¹¹⁰ (*method*) hobbesiano da ciência

¹⁰⁷ Por mecanicismo entende-se a rejeição da reflexão relacionada com as causas da investigação aristotélica e a sua redução para a causa eficiente. Aristóteles advoga que o conhecimento é possível na medida em que as diversas maneiras de discorrer sobre a causa de cada coisa é distinguida e as seguintes indagações, metodologicamente, respondidas: com qual material uma determinada coisa é feita? como que é feita? qual a ideia da coisa? e qual o intento para tal coisa ser feita?: “É pois manifesto que a ciência a adquirir é a das causas primeiras (pois dizemos que reconhecemos cada coisa somente quando julgamos conhecer a sua primeira causa); ora, causa diz-se em quatro sentidos: no primeiro, entendemos por causa a substância e a quiddidade (o ‘porquê’ reconduz-se pois à noção última, e o primeiro ‘porquê’ é causa e princípio); a segunda [causa] é a matéria e o sujeito; a terceira é a de onde [vem] o início do movimento; a quarta [causa], que se opõe à precedente, é o ‘fim para que’ e o bem (porque este é, com efeito, o fim de toda a geração e movimento).” ARISTÓTELES. *Metafísica*, A, 983b6-983b18.

¹⁰⁸ O termo “inferência” é requisitado por Hobbes (cf. *Leviatã*, I, 5, § 5: 52-53) segundo os limites da Matemática de seu tempo e deve ser considerado como um procedimento de dedução. Na Lógica Matemática, partindo-se de argumentos (válidos) fundamentais (ditos também básicos ou de uso corrente), é possível fazer inferências, ou seja, deduzir/demonstrar passo a passo (como por exemplo: “ $p \vee q$ decorre p ” ou “ p se deduz de $p \wedge q$ ”, isto é, a disjunção “ $p \vee q$ ” pode ser deduzida a partir de uma proposição “ p ” ou da conjunção “ $p \wedge q$ ” duas outras proposições podem ser deduzidas, “ p ” ou “ q ”).

¹⁰⁹ Para Hobbes: “O MÉTODO, portanto, no estudo da filosofia, é o caminho mais curto para descobrir os efeitos por suas causas conhecidas, ou das causas para os efeitos conhecidos.” *De corpore*, I, 6, 65.

¹¹⁰ Polemista, Hobbes discutiu a questão do método com matemáticos do seu tempo. No mesmo ano da publicação do *De corpore* (1655), John Wallis – professor de Geometria de Oxford – imprime *Elenchus Geometriae Hobbianae* tecendo críticas sobre os erros técnicos da obra hobbesiana na solução dos problemas geométricos. Em resposta, no ano seguinte, Hobbes divulga *Six Lessons* como um apêndice da versão em língua inglesa do mesmo *De corpore*. Logo na Dedicatória, Hobbes acusa Wallis de confundir o estudo dos símbolos, o estudo da geometria e o pensamento simbólico escrito. Na base dos argumentos do autor está a noção de método arguida no *De corpore*, algo que Wallis parecia não ter compreendido, e que permitia solucionar controvérsias como a quadratura do círculo ou a medição das linhas curvas, por exemplo. Pelo que pode ser interpretado da argumentação hobbesiana sobre a análise das figuras

natural (*natural science*)¹¹¹ é caracterizado como (i) a computação (*computation*) de interioridades providas de demonstração e (ii) a garantia da adequação daquilo que se prevê como resultado futuro derivado de uma cadeia de eventos naturais: “Atribuo a primeira causa das conclusões absurdas à falta de método, pelo fato de não começarem seu raciocínio por definições [...]”.¹¹²

Nesta medida, toda investigação requerida pelo raciocínio depara-se com uma “variedade de questões”.¹¹³ Estas múltiplas questões que envolvem a ciência acabam por determinar o tipo de investigação: pela analítica, busca-se o conhecimento de “forma pura e indefinida”,¹¹⁴ pela sintética, inquire-se sobre “as causas de uma aparência determinada”,¹¹⁵ para usar uma expressão do autor.¹¹⁶ Definido o método como analítico ou como sintético, também dito como compositivo ou como resolutivo, Hobbes esclarece:

Nesse meio tempo, é claro que, ao buscar as causas, há necessidade, em parte, do método analítico, e em parte, do sintético. Do analítico, para conceber como as circunstâncias conduzem individualmente à produção de efeitos, e do sintético, para reunir e compor o que elas podem efetuar isoladamente por si mesmas.¹¹⁷

Para aquilo que caracteriza o método analítico, Hobbes propõe a busca das causas que são as partes da natureza dos objetos, ou seja, uma investigação sobre o aglomerado de propriedades que a representação dos objetos aglutina enquanto acidentes (quantidade e movimento, por exemplo):

planas e suas relações com a igualdade das proporções durante este debate, deve-se separar o útil para descobrir o que está na natureza das coisas daquilo que se configura apenas como mais um evento de uma série causal. Como no *De corpore*, I, 6, 66, há a diferenciação entre as partes da própria coisa e as partes da natureza das coisas, o conhecimento revela-se como originado tanto no raciocínio como no dado sensorial. Sobre a querela com Wallis, ver: JESSEPH, *Squaring the Circle: the war between Hobbes and Wallis*, 1999.

¹¹¹ cf. *Leviatã*, IV, 46, § 11: 668.

¹¹² *Leviatã*, I, 5, § 8: 33.

¹¹³ cf. *De corpore*, I, 6, 68.

¹¹⁴ *De corpore*, I, 6, 68.

¹¹⁵ *De corpore*, I, 6, 68.

¹¹⁶ No *Leviatã*, IV, 46, §11:668 e I, 9, §3:71, Hobbes separa o registro dos fatos (naturais ou da vontade dos homens) das demonstrações científicas propriamente ditas (ou, como grafado pelo autor, as demonstrações das consequências de uma afirmação para outra).

¹¹⁷ *De corpore*, I, 6, 77.

Digo acidentes, não no sentido em que acidente é oposto a necessário, mas como não sendo nem as próprias coisas nem partes delas, mas que, no entanto, acompanham as coisas de tal maneira que (com exceção da extensão), todos eles podem desaparecer e ser destruídos, mas não podem nunca ser abstraídos.¹¹⁸

Pelo prisma lógico, o método analítico é uma regressão, uma volta por mediação de um conjunto de afirmações e negações – com o primeiro destes enunciados sendo admitido com valor lógico verdadeira – até uma proposição declarada evidente. Pela análise, segundo o exemplo hobbesiano, o indivíduo, quando reflete sobre o ouro consegue chegar até as ideias que significam a condição sólida e visível.¹¹⁹ Assim, qualquer objeto que seja revela-se durante a decomposição das suas partes: “Concluo, portanto, que o método para atingir o conhecimento universal das coisas é puramente *analítico*. ”¹²⁰

Diferente do método analítico, o método sintético conduz para as deduções. Para Hobbes, enquanto o método analítico sonda as partes da natureza dos objetos, o método sintético, a partir da representação dos objetos, investiga a composição desta natureza dos objetos; há uma reconstituição da produção destes objetos – no sentido da causa eficiente – ou o que lhe é consequente: “Diz-se então que conhecemos algum efeito [...] e em que sujeito elas produzem esse efeito, e de que maneira o fazem.”¹²¹ Desta maneira, a síntese está em igual valor com as noções de unificação e integração como consequência da união do mais simples para o de maior complexidade.

Pela perspectiva lógica, o método sintético parte de um dado número de premissas para uma série de conclusões sustentadas por aquelas. Trata-se de uma argumentação dedutiva composta por grupos de proposições – afirmações ou negações – cada um unido em conexão com outra proposição (designada conclusão). Como tal, a sua estrutura argumentativa é suscetível de investigação sobre a sua correção ou não

¹¹⁸ *De corpore*, I, 3, 32.

¹¹⁹ Para Hobbes: “[...] se alguém propõe a si mesmo a concepção de outro, ele pode por análise, chegar às ideias de *sólido*, *visível* e *pesado* [...] e muitas outras mais universais que o próprio ouro [...]” *De corpore*, I, 4, 33.

¹²⁰ *De corpore*, I, 6, 68.

¹²¹ *De corpore*, I, 6, 65.

correção, ou seja, quanto a validade ou a invalidade daquela conclusão ser possível considerando unicamente as premissas apresentadas.

Considerados simultaneamente, o método analítico e o método sintético contrastam: este último reconstitui a produção do objeto (síntese); o primeiro decompõe as partes da sua natureza (análise). Todavia, a complementaridade de ambos, embora manifesta, conduz para a imprecisão. Mesmo Hobbes abonando os recursos do método analítico e do sintético,¹²² estabelecendo – no curso do sexto capítulo do *De corpore* – um emprego próprio para cada, não há uma clareza no limite entre os dois. Se o método analítico busca as causas que são as partes da natureza dos objetos, isto é feito mediante a razão; por seu turno, o método sintético estaria vinculado somente com a percepção sensorial?

Portanto, por aquelas coisas que são mais conhecidas para nós, devemos entender coisas que notamos por nossos sentidos; e, por mais conhecidas para a natureza, aquelas de que adquirimos conhecimento mediante a razão [...].¹²³

Pelo que parece, o conhecimento abstrato – originado no raciocínio – somente estaria vinculado ao método analítico. Além do mais, considerando que o autor admite a pluralidade dos universais, haveria como estabelecer que o todo é mais conhecido do que as singularidades:

[...] pois é nesse sentido que o todo, isto é, aquelas coisas que têm nomes universais (e que, para encurtar, eu chamo de universais) são mais conhecidas para nós do que as partes, isto é, as coisas que têm nomes menos universais (que, por isso, chamo singulares) [...].¹²⁴

Através deste prisma, o método analítico e o método sintético de Hobbes são compreendidos como um processo de computação¹²⁵ de pares inversos, ou seja, um

¹²² Para Jesseph, antes do século 17, o amparo do método analítico e do método sintético já era uma opção: “Algum tipo de diferença entre os métodos analíticos e sintéticos de raciocínio tinha um padrão bem definido antes do século dezessete, especialmente no modo de tratar a Matemática.” JESSEPH, *Hobbes and the Method of Natural Science*, 1999, p. 92.

¹²³ *De corpore*, I, 6, 66.

¹²⁴ *De corpore*, I, 6, 66.

¹²⁵ De modo divergente, Hattab possui uma perspectiva nada animadora para a relação entre os filósofos modernos e um método de inspiração matemática: “Os filósofos modernos comumente apelam para um método matemático para demonstrar suas reivindicações filosóficas. Como

tipo de operação da mente que adiciona e subtrai representações,¹²⁶ um evento de uma série causal que acaba mesclando o conhecimento originado no raciocínio com o originado pelo dado sensorial:

Embora especifique o método analítico como o adequado para a busca das causas que são partes da natureza das coisas (figura, quantidade, movimento *et cetera*) e – no curso do segundo e do sexto capítulo do *De corpore* – esclareça ser este o mais apropriado para as “coisas universais”, a sua teoria dos nomes reflete uma tentativa de superação dos embaraços no estabelecimento dos limites entre o método sintético e o método analítico. Dito de outro modo, o tema dos universais acomoda a resolução da escolha do método que, quando confusa, compromete a obtenção hobbesiana de conhecimento pelo raciocínio, daí a apresentação de uma teoria dos nomes.

1.4 A teoria hobbesiana dos nomes

A teoria hobbesiana dos nomes do segundo capítulo do *De corpore* volta-se para os modos de significação e as maneiras dos nomes mais gerais em relação aos mais subalternos. Hobbes justifica o recurso destinado para que coisas sejam lembradas, agendadas em uma ordem:

Não há ninguém que não saiba, por experiência própria, quão inconstantes e efêmeros são os pensamentos dos homens, e quanto sua recordação depende do acaso. Pois ninguém é capaz de lembrar-se de quantidades sem medidas sensíveis e presentes, nem de cores sem padrões sensíveis e presentes, nem de números sem o nome dos números dispostos ordenadamente e

estas afirmações nem sempre são seguidas pelo que reconheceríamos como provas matemáticas, muitas vezes, são descartadas como mera retórica. René Descartes, Thomas Hobbes e Benedict de Spinoza são talvez os mais conhecidos filósofos modernos que se enquadram nesta categoria [...]. Descartes e Hobbes claramente apelam para um método de descoberta modelado segundo uma geometria, mas nem o emprega para desenvolver uma física pesadamente quantitativa. Enquanto a versão de Descartes do método geométrico recebe um extenso exame minucioso, há poucos estudos sobre esse aspecto na filosofia de Hobbes.” HATTAB, *Hobbes's and Zabarella's Methods: A Missing Link*, 2014.

¹²⁶ Sobre a coerência do método de inspiração geométrica e a sua interdependência com outros princípios filosóficos, ver: SACKSTEDER, *Hobbes: Geometrical Objects*, 1981.

apreendidos de cor. Assim, qualquer coisa que alguém tenha compilado em sua mente pelo raciocínio sem esses auxílios, logo lhe escapará, e só poderá ser recuperada refazendo-se o raciocínio desde o início. Disso se segue que, para adquirir filosofia, alguns mementos sensíveis são necessários, pelos quais os pensamentos passados possam ser não apenas conduzidos, mas também registrados em sua ordem própria.¹²⁷

Mementos são lembranças para marcar e sinalizar – de maneira arbitrária e sensível – possibilitando a expressão em decorrência de convenções estabelecidas:

Esses mementos eu denomino MARCAS, e consistem em coisas sensíveis, escolhidas arbitrariamente, cuja percepção permite trazer à nossa mente pensamentos semelhantes aos pensamentos pelos quais as tomamos [...]. A diferença, portanto, entre marcas e signos, é que fazemos as primeiras para nosso próprio uso, e as segundas para o uso de outros.¹²⁸

Hobbes distancia-se de uma gramática especulativa com interesse pelos processos envolvidos na formação das palavras; volta o seu interesse sobretudo para o maneira de significar de forma mais ampla e de menor generalidade: “Mas aqui se deve notar que um nome, em filosofia, não consiste, como em gramática, em uma única palavra, mas em qualquer número de palavras reunidas para significar alguma coisa [...]”.¹²⁹ Não assegura que cada coisa possa ou deva ter um nome, mas inquieta-se com a função destes nas analogias com os pensamentos. Assim, um nome – não importando a quantidade de palavras que tenha – é um fragmento do discurso que registra os pensamentos porque é um signo de uso coletivo: “Palavras conectadas de modo a se tornarem signos de nossos pensamentos são chamadas FALA, da qual cada parte é um *nome* [...]. [...] dado que os nomes ordenados na fala [...] são signos de nossas concepções, é claro que não são signos das próprias coisas [...]”.¹³⁰

Na exposição da sua teoria dos nomes, Hobbes apresenta sete distinções. A primeira delas versa sobre os nomes positivos e os negativos. Para os primeiros, o autor relaciona com os atributos com base na semelhança, na igualdade ou identidade; aos segundos, os atributos reservados são baseados na diversidade, na dessemelhança ou na

¹²⁷ *De corpore*, I, 2, 14.

¹²⁸ *De corpore*, I, 2, 14.

¹²⁹ *De corpore*, I, 2, 23.

¹³⁰ *De corpore*, I, 2, 15.17.

desigualdade. Positivos ou negativos, tais nomes envolvem as coisas consideradas pelo discurso e são ditos contraditórios entre si, ou seja, um nome positivo não pode designar um outro negativo porque implicaria em admitir que uma coisa pode ser e não ser ao mesmo tempo e sobre os mesmos aspectos:

Exemplos do primeiro tipo são *um homem*, *um filósofo*, pois um *homem* denota um de uma multidão de homens, e um *filósofo*, qualquer um dentre muitos filósofos, em razão de sua semelhança. Do mesmo modo, *Sócrates* é um nome positivo, porque significa sempre um e o mesmo homem. Exemplos de nomes *negativos* são os nomes positivos aos quais se acrescenta a partícula *não*, como *não-homem*, *não-filósofo* [...]. Nomes positivos e negativos são contraditórios uns dos outros, não podendo ser ambos o nome de uma mesma coisa.¹³¹

A próxima classificação hobbesiana para os nomes separa aqueles que indicam variadas coisas consideradas isoladamente dos nomes que aludem coisas de modo específico. É necessário agrupar separadamente os nomes comuns – aplicados a um conjunto múltiplo de coisas – daqueles nomes atribuídos aos coletivos:

E dado que um nome comum é o nome de muitas coisas tomadas separadamente, mas não de todas elas tomadas em conjunto [...]. Dentre os nomes alguns são *comuns* a muitas coisas, como um *homem*, uma *árvore*; e outros, *próprios* de uma coisa, como *aquele que escreveu a Ilíada*, *Homero*, *este homem*, *aquele homem*.¹³²

Hobbes denomina o nome comum a muitas coisas de universal (“ele é, por esta razão, chamado um *nome universal*”¹³³) e os encerra nos limites do discurso em palavras:

“[...] essa palavra universal nunca é o nome de alguma coisa existente na natureza, nem de qualquer ideia ou fantasma formado na mente, mas sempre o nome de alguma palavra ou nome [...]; e as concepções que eles correspondem em nossas mentes são imagens e fantasmas de diversos seres vivos, ou outras coisas.”¹³⁴

¹³¹ *De corpore*, I, 2, 18.19.

¹³² *De corpore*, I, 2, 19.

¹³³ *De corpore*, I, 2, 19.

¹³⁴ *De corpore*, I, 2, 19.

Pelo que parece, para continuar fiel à função dos nomes nas analogias com os pensamentos e a ancoragem sensível que as marcas devem possuir, Hobbes estabelece a condição da universalidade do nome comum a muitas coisas pela perspectiva da Lógica. Isto ocorre porque da universalidade é possível deduzir os enunciados particulares subalternos.

A terceira distinção da teoria dos nomes de Hobbes confronta os nomes das coisas com os nomes dos nomes. Seguramente, como o próprio autor reconhece, trata-se da classificação com o maior grau de dificuldade para a compreensão porque envolve a distribuição dos nomes entre os de primeira intenção e os de segunda intenção:

Da *primeira intenção* são os nomes das coisas, um *homem*, *pedra*, etc.; da segunda são os nomes de nomes e de locuções, como *universal*, *particular*, *gênero*, *espécie*, *silogismo*, e outros semelhantes. Mas é difícil dizer por que aqueles são os nomes da *primeira*, e estes da *segunda intenção*, a menos, talvez, que primeiramente tenha sido tencionado por nós dar nomes às coisas que são de uso diário nesta vida, e só posteriormente àquelas coisas que dizem respeito à ciência; isto é, dar nomes a nomes teria sido nossa segunda intenção.¹³⁵

Para fazer a quarta distinção entre os nomes, Hobbes examina a intenção do falante. Por este viés, ele estabelece que alguns nomes significam algo certo e determinado; outros, por sua vez, considerando que o ouvinte não consegue perceber a coisa desejada pelo falante, são ditos incertos e indefinidos:

De significação *certa e determinada* é [...] o nome dado a uma coisa qualquer por si mesma, e que se chama *nome individual*; como *Homero*, *esta árvore*, *aquela criatura viva*, etc [...], aquele que tem uma destas palavras, *todo*, *cada*, *ambos*, *um ou outro*, ou semelhantes, acrescidas a ele; que se chama um *nome universal* [...]. De significação *indefinida* é, em primeiro lugar, o nome que tem a palavra *algum*, ou semelhante, acrescida a ele, e é chamado um *nome particular*, em segundo lugar, um nome comum empregado isoladamente, sem nota nem de

¹³⁵ *De corpore*, I, 2, 20.

universalidade nem de particularidade, como *homem*, *pedra*, e que se chama um *nome indefinido* [...].¹³⁶

Esta diferenciação assume como critério a observação prévia do quantificador lógico como definidor da universalidade ou da particularidade. De modo mais específico, o autor trabalha com o quantificador existencial “algum” para fazer menção a pelo menos um integrante de uma dada totalidade, razão suficiente para supor um conjunto com todos os integrantes. Esta maneira de agrupar que os nomes designam está na base também da distinção hobbesianas entre o registro dos fatos e as demonstrações da ciência.

De menor aridez é a quinta diferença entre os nomes: “[...] nomes são usualmente distinguidos em *unívocos* e *equívocos*. *Unívocos* são aqueles que, na mesma sequência discursiva, significam sempre a mesma coisa; *equívocos* são os que ora significam uma coisa, ora outra.”¹³⁷ Na condição de unívoco, o nome é aplicável naqueles que apresentam semelhanças recíprocas; na classificação de equívoco, o nome se aplica ao conjunto da totalidade dos elementos e aos elementos em sentido distinto: “Assim, o nome *triângulo* é chamado *unívoco*, porque é sempre tomado no mesmo sentido e, *parábola* é *equívoco*, por significar algumas vezes alegoria ou similitude, e, outras vezes, uma figura geométrica.”¹³⁸ É possível que Hobbes não desenvolva a possibilidade de um nome ser aplicável naqueles que apresentam semelhanças recíprocas e em elementos em sentido distinto – embora semelhantes de um ponto de vista determinado – porque tal perspectiva exigiria uma análise proposicional.

A distinção que antecede a última, a sétima diferenciação dos nomes está no âmbito da relação dos nomes entre si de forma comparativa ou de forma isolada. Nomes relativos ou nomes absolutos formam grupos separados: “Relativos são aqueles atribuídos em razão da comparação, como *pai*, *filho*, *causa*, *efeito*, *semelhante*, *diferente*, *igual*, *desigual*, *senhor*, *servo*, etc.; e os que não envolvem nenhuma comparação são *nomes absolutos*.”¹³⁹

Curiosamente, sobre a distinção acima, o texto não apresenta nenhuma exemplificação para os nomes absolutos. Há somente uma referência a outra ato de

¹³⁶ *De corpore*, I, 2, 21.

¹³⁷ *De corpore*, I, 2, 22.

¹³⁸ *De corpore*, I, 2, 22.

¹³⁹ *De corpore*, I, 2, 23.

separar o concreto do abstrato: “Há também uma outra distinção entre nomes *concretos* e *abstratos*, mas como os nomes abstratos procedem da proposição e não podem ocorrer senão onde há afirmação [...].”¹⁴⁰ A referência é feita para *De corpore*, I, 3, 31 e pode também contribuir para esclarecer a diferença entre nomes unívocos e equívocos (feita anteriormente).

Finalizando a teoria dos nomes de Hobbes, a distinção recai sobre os nomes simples e os nomes compostos:

[...] chamo um *nome simples* aquele que em cada espécie de coisa é o mais comum e o mais universal; e um *nome composto*, aquele que, pela adição de um outro nome a ele, torna-se menos universal, e significa que uma concepção adicional é trazida à mente, para a qual se acrescentou aquele outro nome.”¹⁴¹

A classificação acima é desprovida de um critério que possa efetivar a diferenciação entre os nomes simples e os nomes compostos. Não factível proceder à demarcação que Hobbes indica como “o mais comum e o mais universal”, já que este surge no rol de outros nomes de uma mesma categoria e é revelador da dificuldade da linguagem em expressar o mundo. Também não é evidente como um composto de uma ou mais de uma palavra – um nome – pode “torna-se menos universal” quando a ele é acrescentado outra palavra sem quebrar a unidade semântica. Da mesma maneira, acréscimos de palavras modificam a estrutura lógica quando os nomes estão circunscritos numa relação proposicional de sujeito e predicado.

Apresentada a teoria hobbesiana dos nomes, ainda não é possível compreender a extensão de um nome mais comum de outro menos comum (tema da segunda distinção), embora Hobbes assegure o contrário:

Portanto, para compreender a extensão de um nome universal, não precisamos de nenhuma outra faculdade além da nossa imaginação, pela qual recordamos que esses nomes trazem ora uma coisa, ora outra, às nossas mentes. Além disso, dentre os nomes comuns, uns são mais e outros menos comuns.¹⁴²

¹⁴⁰ *De corpore*, I, 2, 23.

¹⁴¹ *De corpore*, I, 2, 23.

¹⁴² *De corpore*, I, 2, 19.

Não obstante, Hobbes impute à faculdade da imaginação tal desígnio, a recordação somente resgata o mais e o menos mitigado.

Tendo em vista a terceira distinção da teoria dos nomes, não está claro o suficiente como compreender os universais na dimensão dos problemas da linguagem e, em conjunto, pensar as coisas universais como contidas em outras.¹⁴³ Sobre a questão da linguagem, Hobbes esclarece:

Mas seja qual for a causa disto, é vidente que *gênero*, *espécie*, *definição*, etc. são apenas nomes de palavras e de nomes; e portanto, não é correto tomar *gênero* e *espécie* como coisas, e *definição* como a natureza de alguma coisa, como fizeram os autores de livros de Metafísica, visto que são apenas significações do que pensamos sobre a natureza das coisas.¹⁴⁴

Assim, isoladamente, a teoria dos nomes de Hobbes não é suficiêcia para embasar a escolha entre o método analítico e o método sintético. Isto não significa que o raciocínio para a obtenção de conhecimento através da análise ou da síntese obscureça totalmente a teoria do conhecimento hobbesiana e o seu modelo de ciência. A investigação prossegue pela linha do movimento corpuscular.

Conhecer por raciocínio é distinto de conhecer sensorialmente e diferente da memória mitigada. Semelhante conhecimento é compreendido como alguma coisa que tem préstimo, algo proveitoso, capaz de produzir um determinado resultado que provoque as melhorias que a vida humana demanda.¹⁴⁵ Assim, a noção de bem-estar atrelada ao conhecimento que se deseja adquirir enseja o entendimento de alguma coisa observável numa sucessão de causas e parte de uma base já sabida.

1.5 Principium individui

Independente das dificuldades para a escolha do método sintético ou método analítico de investigação, a teoria dos nomes também versa sobre o princípio racional que faz com que algo seja uma coisa corpórea em movimento – para usar a terminologia

¹⁴³ cf. *De corpore*, I, 6, 68.

¹⁴⁴ *De corpore*, I, 2, 20.

¹⁴⁵ cf. *Leviatã*, IV, 46, § 1.

de Hobbes – ou o *principium individui* dos entes singulares. O primeiro ponto da argumentação caracteriza os nomes como signos e os destina a registrar as concepções: “[...] dado que os nomes ordenados na fala [...] são signos de nossas concepções, é claro que não são signos das próprias coisas [...]”¹⁴⁶ Há uma realidade determinada nos nomes em si desde que confinada ao âmbito mental e, como tal, o seu caráter é de mediar o percebido sensorialmente e o expresso¹⁴⁷ como desigual ou diverso. Assim, aquilo que torna um corpo singular não é uma essência material nem um acidente corpóreo; trata-se de *principium* como possibilidade de começo, no propósito de um fundamento lógico, não obrigatoriamente físico.

A diferença individual é conceitualmente composta de uma natureza específica oriunda das operações mentais simples, como medir e contar,¹⁴⁸ o que implica em considerar os (eventuais) lapsos da continuidade (no caso, um dado, uma representação que não esteja disponível nos elementos que compõem os corpos) como preenchidos na unidade daquilo que harmoniza no discurso mental as coisas externas; algo que dá coerência sem essência ou existência como distinto nas criaturas, nos corpos.

Para Hobbes, a diferença individual se estabelece na contingência das aparências como uma coleção de acidentes das operações da mente. Embora evidente no texto, esta diferenciação é, por vezes, atribuída ao conjecturado atomismo¹⁴⁹ hobbesiano (quando em pauta está a preservação da identidade dos corpos ao longo do tempo¹⁵⁰) ou deslocada para a discussão sobre a distinção que a linguagem propicia – ao expor as

¹⁴⁶ *De corpore*, I, 2, 17.

¹⁴⁷ No sentido do discurso em palavras de Hobbes: “A diferença, portanto, entre marcas e signos, é que fazemos as primeiras para nosso próprio uso, e as segundas para o uso de outros.” *De corpore*, I, 2, 14.

¹⁴⁸ cf. *De corpore*, I, 1: 3

¹⁴⁹ Grant e Thiel identificam Hobbes com a revitalização do atomismo. Grant atribui o seu ressurgimento ao trabalho de vários pensadores renascentistas e a sua modernização à contribuição de Pierre Gassendi (cf. GRANT, *Geometry and Politics: Mathematics in the Thought of Thomas Hobbes*, 1990). Além do próprio Hobbes, Thiel relaciona John Locke e Robert Boyle como atomistas e desqualifica a questão da individuação como um genuíno problema e transfere o debate metafísico da identidade do ser para uma epistemologia de critérios necessários para a formulação de juízos sobre a identidade do ser em diferentes pontos do tempo (ver: THIEL, *Individuation*, 1998).

¹⁵⁰ O discurso da mente na diferenciação individual se estabelece na contingência das aparências mesmo quando uma dada propriedade de um corpo não mais exista (um evento passado) ou quando é apenas esperada. Hobbes entende o tempo como mais uma representação e, nesta medida, ancora-se no movimento corpuscular externo.

contingências das aparências como uma coleção de acidentes das operações mentais. Mesmo acatando a temporalidade hobbesiana como uma característica inerente dos corpos, é contestável intuí-la sem um fundamento sensível:

Como um corpo deixa um fantasma [representação] da sua magnitude na mente, assim também deixa uma ilusão [representação] do seu movimento, ou seja, uma ideia de que o corpo passa fora de um espaço a caminho de outro pela sucessão contínua. E a esta ideia ou ilusão (sem me afastar muito da opinião comum ou da definição de *Aristóteles*), eu designo *Tempo*.¹⁵¹

Ademais, a distinção individual pela linguagem, mesmo que não suficiente, ocupa-se com algo diametralmente diverso da tradição dos comentários¹⁵² que relaciona Hobbes à eloquente *ars rethorica* na resolução dos problemas humanos com as questões da filosofia da natureza.

1.6 Corpos em movimento

É preciso, portanto, ser extremamente firme [severo] para encontrar as opiniões e o significado daqueles homens que há muito tempo se foram, e não nos deixaram nenhuma significação além dos seus livros, que possivelmente não têm como ser compreendidos sem a história, para descobrir circunstâncias anteriormente mencionadas, e também sem grande prudência para observá-las.¹⁵³

¹⁵¹ *De corpore*, II, 7, 94.

¹⁵² Embora em *Os elementos da lei natural e política* (1640) e, principalmente, no *De cive* (1642) sejam encontrados os menosprezos às *ars rethorica*, Butler e Skinner discutem a possibilidade de Hobbes, com o *Leviatã*, reconsiderar esta posição e retomar o pressuposto humanista da necessidade das verdades racionais (no caso, os métodos da ciência) precisarem da “força motriz da eloquência” (cf. BUTLER, *Image, Rhetoric, and Politics in the early Thomas Hobbes*, 2006; SKINNER, *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*, 1999). Por sua vez, Weinberger defende que a doutrina do método hobbesiano consiste em uma original nova retórica. (cf. WEINBERGER, *Hobbes's Doctrine of Method*, 1975).

¹⁵³ *Os elementos da lei natural e política*, I, 13, § 8.

Com fidelidade à recomendação hobbesiana de extremo rigor na pesquisa com os textos, a leitura conduz à indicação de inferências de manifestações particulares como pontos de partida do conhecimento. Estas instalações mentais das manifestações particulares de componentes das coisas que a teoria dos nomes relata, por não serem separáveis delas, moldam um composto de noções absolutas expressos pela linguagem, ou seja, há uma esfera determinada que nada acrescenta de real à natureza das coisas. Hobbes compreende esta esfera determinada como os nomes em si enquanto expressão do discurso mental, assim, converge para a sustentação de que o princípio da individuação e as coisas particulares confundem-se, o que poderia levar a conclusão de que as coisas (em si) não careceriam de princípios – como o da individuação – para a sua inteligibilidade.¹⁵⁴

Quando se investiga a recepção da doutrina das espécies inteligíveis no século 17, identifica-se também o tópico da inexistência de distinção real¹⁵⁵ entre a essência e a existência nas criaturas.¹⁵⁶

¹⁵⁴ De modo curioso, na redação do capítulo oitavo do *Leviatã*, intitulado *Das virtudes vulgarmente chamadas intelectuais, e dos defeitos contrários a estas*, o alvo da pena crítica de Hobbes é justamente a inquirição das causas de Suárez: “Isto só acontece com aqueles que discutem sobre questões incompreensíveis, como os escolásticos, ou sobre questões de abstrusa filosofia. [...] tome um escolástico por sua conta e veja se ele é capaz de traduzir qualquer capítulo referente a uma questão difícil [...] para qualquer das línguas modernas, de maneira a tornar o mesmo inteligível. Ou então para o latim tolerável, como o que era conhecido por todos os que viviam na época em que o latim era a língua vulgar. Qual o significado destas palavras: *A primeira causa não insufla necessariamente alguma coisa na segunda, por força da subordinação essencial das causas segundas, pela qual pode ser levada a atuar?* Elas são a tradução do título do sexto capítulo do primeiro livro de Suárez, *Do Concurso, Movimento e Ajuda de Deus*. Quando alguém escreve volumes inteiros cheios de tais coisas, é porque está louco ou porque pretende enlouquecer os outros?” (*Leviatã*, I, 8, § 27: 79). Para Forteza, Hobbes aproximar-se das questões metafísicas clássicas ao mesmo tempo critica o teólogo ibérico por pelo menos três razões. (i) A primeira delas é de natureza política. Os Ingleses ainda tinham na memória a tentativa de explodir o Parlamento por parte de alguns católicos (episódio histórico conhecido como *Gunpowder Plot* de 1605). (ii) A segunda razão é o êxito extraordinário de Suárez entre os escolásticos do século 17, alvo incontestado do pensamento hobbesiano. (iii) Finalmente, como última razão, haveria uma dificuldade de compreensão da obra de Hobbes sem uma rejeição pública às universidades da Cristandade.cf. FORTEZA, *La influencia de Francisco Suárez sobre Thomas Hobbes*, 1998.

¹⁵⁵ Para Ferrater Mora, a distinção real entre essências e existências é a diferenciação entre o ser da essência real e o ser de existência efetiva: “A distinção real refere-se às próprias coisas, independentemente das operações mentais por meio das quais se efetuam distinções. Trata-se aqui de uma carência de identidade entre várias coisas (ou, em geral, entidades), independentemente e antes de qualquer consideração mental.” FERRATER MORA, *Suárez and Modern Philosophy*, p. 76.

¹⁵⁶ Além de Suárez, no período designado como Século de Ouro pela historiografia (quando do apogeu de Espanha e Portugal), entre muitos, também se sobressaem os trabalhos de Teologia e

No que diz respeito a Hobbes, distinguir é poder expressar diferenças: “Agora, dois corpos são ditos diferentes um do outro quando algo pode ser dito de um deles e não pode ser dito sobre o outro ao mesmo tempo.”¹⁵⁷ Durante o raciocínio, mediante somas e subtrações, as aparências dos movimentos corpusculares externos ao corpo humano ordenam uns em relação aos outros nos moldes de um discurso mental que antecede o discurso em palavras.¹⁵⁸

Quando alguém *raciocina* nada mais faz do que conceber uma soma total [...]. Em suma, seja em que matéria for que houver lugar para *adição* e para *subtração*, há também lugar para a *razão*, e onde aquelas não tiverem o seu lugar, também a razão nada tem a fazer.¹⁵⁹

Fora da esfera do cálculo mental, tudo o que há é corpo em movimento. Nestes termos, corpo em movimento é carente de qualquer identidade e, por extensão, sem distinção real por absoluta impossibilidade de negação em si; algo sem pluralidade,

Filosofia de Juan Luis Vives (1492-1540); Francisco de Vitória (1493-1546), autor de vários comentários sobre a *Summa* de Tomás de Aquino e estudos sobre as questões das relações Igreja – Estado e da colonização; Domingos de Soto (1492-1560), autor do tratado de direito e moral *De iustitia et iure*; Alonso de Castro (1495-1558); Melchor Cano (1509-1560), defensor da reforma da escolástica em *De locis theologicis*; Pedro Fonseca (1528-1599); Domingo Banez (1528-1604), dominicano, o mais rígido dos tomistas; Francisco Toletus (1532-1596); Luis de Molina (1535-1600), jesuíta, grande adversário de Banez ao defender de um tomismo mais independente e autor de *Concordia*; Juan de Mariana (1536-1624); João de Santo Tomás (1589-1644), sintetizador do tomismo em *Cursus philosophicus*; Gabriel Vázquez (1549-1604), comentador de Tomás de Aquino, autor de *Disputationes metaphysicae* e igualmente contrário à distinção entre essência e existência e, sem deixar de fora, evidentemente, Benedito Pereira (1535-1610), jesuíta e professor do Colégio Romano, expositor da *Física* de Aristóteles em *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus. Libri quindecim. Qui plurimum conferunt adeos octo libros Aristotelis qui de physico auditu inscribuntur, intelligendos* (possivelmente a sistematização de maior circulação na Europa ocidental até meados do século 17).

¹⁵⁷ *De corpore*, II, 11, 132.

¹⁵⁸ A distinção hobbesiana entre o discurso em palavras e discurso mental (cf. *Leviatã*, I, 3) é evidenciada quando emprega o termo “corpo” como um designativo pré-linguístico. No primeiro capítulo do *De corpore*, ele explica que, enquanto a escolha de uma palavra apropriada não é feita dentro da longa série de conceituações, pode-se encontrar “corpo” amparando uma alusão geral a uma ideia ainda não suficientemente esclarecida: “Porém, uma vez que pelo raciocínio da nossa mente nós adicionamos e subtraímos em nossos pensamentos silenciosos, sem o uso de palavras, será necessário, para mim, torná-la inteligível por meio de um ou dois exemplos. Se, portanto, um homem vê alguma coisa afastada e obscurecida, sem que nenhuma referência tenha sido dada, ele, não obstante, terá a mesma ideia daquela coisa para a qual, agora, pela imposição de um nome, nós chamamos corpo.” *De corpore*, I, 1, 3.

¹⁵⁹ *Leviatã*, I, 5, § 1.

sem elementos que possam ser separados e sem espécie alguma de diversidade. Por conseguinte, aquilo que a linguagem versa para o exterior do homem apenas expressa – *a posteriori* – o fluxo mental contingenciado pela computação das representações.

Até aqui, esta tese apresentou a renúncia à noção de “espécies inteligíveis” como o recurso que harmoniza a filosofia natural de Hobbes com uma das vertentes do realismo. Demonstrou que a noção de “sentido” desempenha o mesmo papel das espécies inteligíveis na função que explicita a relação da faculdade cognitiva com os objetos externos ao corpo do homem e o princípio racional da individuação. Também deu a conhecer que o corte da mediação das espécies inteligíveis concilia pontos críticos do sistema do autor, a saber, os conceitos universais e a ontologia dos corpos em movimento sem distinção real.

Pari passu, foi ventilado que os textos de Hobbes sustentam que os universais não constituem um modo de ser, mas um tipo de item mental.

CAPÍTULO II - A HARMONIA DA FILOSOFIA NATURAL

Explorar o conjunto da obra de Hobbes para delinear as relações conceituais entre este e Suárez envolve muitas possibilidades de abordagem. É possível especular sobre desenvolvimento do pensamento hobbesiano de uma dada posição teórica para outra,¹⁶⁰ como também é praticável conjecturar que um determinado conceito da cinemática corpuscular hobbesiana tenha a sua origem na obra suarista.¹⁶¹ Evidentemente, estas duas possibilidades não preservam o discurso do autor inglês dentro do curso por ele mesmo traçado no tocante a explicitação das suas razões. Quando separados da sua estrutura argumentativa original, elementos da obra em si carecem de unidade.

A análise comparativa da obra de Hobbes permite considerar que o abandono da noção de espécies inteligíveis – percebida entre a apresentação desta no *A Short Tract on First Principles* e a sua completa rejeição no *Leviatã* – presta-se a intenção de congraçar o pensamento já desenvolvido pelo autor com a perspectiva dos seus contemporâneos opositores do *corpus aristotelicus*. Este é o ponto de inflexão dos movimentos que estruturam a filosofia natural hobbesiana, a saber, o descarte de qualquer componente de mediação entre as representações das coisas e as coisas propriamente. Em outras palavras, há o apaziguamento das dimensões internas e externas ao corpo do homem – quando em foco está a sua teoria da representação – porque não impede o desenvolvimento de uma filosofia da natureza matematizada¹⁶²

¹⁶⁰ Brandt refere-se a Suárez como um erudito admirável que revisa os conceitos escolásticos e os discute relacionando-os entre si. Sobre a influência do comentário de Suárez ao *De anima* de Aristóteles, Brandt destaca as dificuldades de Hobbes para com os desdobramentos da teoria da emanção dos corpos: “Aqui também encontramos a dificuldade que Hobbes experimenta na teoria do meio, ou seja, que um vento contrário deve ser capaz de perturbar o ato de iluminação.” BRANDT, *Mechanical Conception of Nature*, p.70.

¹⁶¹ Schuhmann argumenta que Hobbes recorreu as *Disputationes Metaphysicae* quando apresentou o seu entendimento para a noção de liberdade no *A Short Tract on First Principles*: “Vista a correspondência entre as *Disputationes* e o *Short Tract*, torna-se claro que Hobbes provavelmente tirou diretamente a liberdade da definição nesse trabalho.” SCHUHMANN, *Le ‘Short Tract’*, p. 256.

¹⁶² O século 17, na visão de Grant, reservou para a posteridade a certeza de que a ciência matematizada ofereceu um exemplo sedutor para as demais esferas do pensamento. Chamada de explosiva, esta revolução científica fincou fundamentos conceituais e empregou uma metodologia que desvelava um cenário de triunfo mais do que garantido. A nova perspectiva do considerado científico abandonará a análise das qualidades individuais (cor, forma e odor, por

sem contradição com uma perspectiva que adéqua representação e movimento dos corpos externos ao homem no interior do mesmo panorama.¹⁶³

Por esta chave de leitura, a recusa teórica das espécies inteligíveis marca o abandono de um fundamento metafísico escolástico,¹⁶⁴ permitindo que a arguição

exemplo) e investirá em categorias acessíveis à quantificação (massa, velocidade, aceleração, força *et cetera*). Galileu Galilei (1564 – 1642) e Isaac Newton (1642 – 1727) tornaram-se balizas do clareamento das ideias e da certeza das inferências com trabalhos que permitiram o aparecimento de leis rigorosas (a queda livre e a gravitação universal, respectivamente). Hobbes, vivendo no século posterior aos grandes trabalhos com as equações cúbicas ($x^3 + 6x = 20$, por exemplo, embora a notação da época fosse diferente), trabalhava ainda com os números inteiros positivos e viu como algo de sinistro a introdução do simbolismo algébrico. Citado no texto de Grant ao lado de Descartes como patrono de tal heresia simbólica, François Viète (1540 – 1603), entre outros feito, separou analiticamente o conceito de parâmetro do conceito de incógnita, contribuindo para a compreensão moderna da Matemática como uma forma de raciocínio (em oposição a noção de uma técnica que coleciona truques úteis para a descoberta de coisas): “Ele [Hobbes] se convenceu de que em nenhum lugar pode haver conhecimento exato sem método correto e que aqui os geômetras e físicos detêm a chave. Cada vez mais ele sentiu a insuficiência, mesmo em investigações sociais e políticas, de outros caminhos que indicam a verdade. Ele abandonou uma antiga crença de verdades universais sobre homens e estados podem ser alcançadas por indução do estudo da história; [...] ‘a experiência não conclui nada universalmente.’” GRANT, *Geometry and Politics: Mathematics in the Thought of Thomas Hobbes*, 1990, p. 148-149.

¹⁶³ Para Skinner, o mecanicismo de Hobbes responde pelo desenvolvimento de um sistema com bases numa cinemática corpuscular: “[...] sugere que suas ligações com as tentativas populares de construir explicações mecânicas para cada tipo de fenômeno devem ser estendidas para além das preocupações óbvias com Matéria e Movimento. Suas esperanças foram baseadas na estratégia científica mais popular da época: quando Du Verdus descreveu a realização de Hobbes invocando o texto familiar sobre a medição, o número e o peso foi para ver de fato parte de uma tentativa geral de explicar por quantificação. Era simplesmente aplicar para Hobbes o modo do período, o mote – como tinha certamente sido sugerido – ‘de todo esforço científico desde aquele tempo’. Sua esperança particular de usar os modelos mecânicos no estudo de casos humanos foi por si transformada no foco principal da investigação filosófica: o grande desafio do século seguinte seriam as ciências morais para Newton. Hobbes parece ter sido animado pela mesma esperança, a esperança de que ‘a ciência do homem’ deve provar – como Hume deveria fazê-lo – ser ‘o único fundamento sólido para as outras ciências que ia ao encontro de tentativas e anseios por explicações que ultrapassassem a própria matéria e o movimento.’” SKINNER, *Thomas Hobbes and His Disciples in France and England*, 1966.

¹⁶⁴ Gracia reconhece as divergências quanto à forma de se referir à escolástica dos séculos 16 e 17. Para este período, não concorda com a designação “segunda escolástica” – porque não reconhece nenhuma pausa ou ruptura – e o nomeia como a idade de prata: “A idade de ouro da escolástica abrangeu um período de cerca de cem anos, por volta de 1250 até 1350. Houve um importante desenvolvimento escolástico antes de 1250 e depois de 1350, mas, de um modo geral, não se pode comparar com as realizações dos anos entre as duas referências. O grande número de autores produtivos durante este período, a extraordinária originalidade e o rigor intelectual são marcos do pensamento deste período de maior realização na história das ideias. A idade de prata da escolástica veio aproximadamente 175 anos mais tarde e também durou por um período de cerca de cem anos, de 1525 até 1625. Mais uma vez, houve um extraordinário nível de produtividade intelectual tanto em termos de quantidade como de qualidade, mas, como um todo, a idade de prata não pode rivalizar filosoficamente ou historicamente com a idade de

ontológica – por parte da filosofia natural de Hobbes – ceda lugar às inferências preservadoras de algum nexo causal físico entre o que se passa no discurso mental e aquilo que pode ser captado pelos órgãos sensoriais.

Ceder às inferências que preservam de algum nexo causal físico significa não se afastar da redução metafísica dos corpos em movimento. Embora não desenvolva uma reflexão que possa ser agrupada como um estudo sobre aquilo situado para além das coisas do mundo físico, Hobbes compartilha noções que, dentro do delineamento da sua relação com Suárez, asseguram bem mais do que o emprego extemporâneo de um vocabulário próprio para conceitos distantes da escolástica. Recorrendo ao léxico das substâncias e acidentes, Mathiot comenta a corporeidade hobbesiana:

Esta corporeidade, todavia, não é vazia de conteúdo: ela será, se quisermos, a essência do corpo: Hobbes a define pela extensão e, de modo mais geral, por todos os acidentes sem os quais o corpo não poderia ser, já que os acidentes são indissociáveis dele. A corporeidade é pensada na relação entre o corpo e o acidente. Hobbes, assim como Kant, pensa a substância como relação. É que, antes de tudo, ele não quer recair numa dependência da noção de corpo em relação a um discurso sobre a essência do corpo: o vício da metafísica é sempre fazer da essência um ser, ou, inversamente, fazer o ser depender de uma essência. É assim que se é tentado a passar da *res extensa*, que é o corpo, à extensão real, que para Hobbes é apenas um ser fictício nascido da imaginação metafísica. Pensar o corpo como verdadeiramente independente de nossas concepções, eis o que Descartes não soube fazer, nos diz paradoxalmente o nominalista Hobbes.¹⁶⁵

Não obstante, quando a inquirição de Hobbes sobre aquilo que é próprio do objeto cede lugar ao que é/ou está no sujeito (sabendo-se que o autor não perder da vista a redução metafísica ao ontologicamente disponível – corpos em movimento – sem desdobrá-la em uma ontologia propriamente dita), as compatibilidades com o

ouro. Primeiro, filosoficamente, porque dependia, em grande medida, das realizações do período anterior; assim a idade de prata não pode ser considerada tão original como a idade de ouro. Em segundo lugar, historicamente, porque a filosofia que a seguiu, em grande parte, foi movida em uma direção diferente; enquanto muitos dos pensadores que vieram depois da idade de ouro olharam para trás, para a inspiração, a maioria dos pensadores que sucederam a idade de prata olharam para longe dela, rejeitando o que a caracterizava.” GRACIA, *Suárez (and Later Scholasticism)*, 2004, p. 452.

¹⁶⁵ MATHIOT, *A república segundo Hobbes: o corpo ou a razão?*, 1993, p. 41.

pensamento de Suárez florescem. Não são somente casos do vocabulário compartilhado para conceitos distantes da escolástica ou novas designações para aquilo que a tradição já mostrava. Além de conservar a suposição de que pressupostos da tradição do ensino do seu tempo não tenham sido totalmente abandonados pelo círculo intelectual que Hobbes integrava, há a caracterização de um método como o instrumento de previsão de determinados efeitos (dentro de uma série causal).

Sendo assim, no lugar de somente se afastar, a física de Hobbes também está em sincronia com um tipo de realismo quando elucida componentes críticos, no caso, os conceitos universais e a ontologia da cinemática corpuscular sem distinção real. O autor aproxima-se de um conjunto teórico escolástico¹⁶⁶ demarcado como sem uma necessária articulação conciliatória com o universo do tomismo.¹⁶⁷ Dito de outra maneira, na conjectura das espécies inteligíveis desempenharem a mesma noção comum, o mesmo papel conferido ao termo “sentido” [*sense*] do *Leviatã* (no eixo da relação da faculdade cognitiva com os objetos externos ao corpo do homem), é cabível pensar o seu abandono por parte do autor como uma adequação ao realismo cultivado por alguns escolásticos.

2.1 *Philosophia prima*

A aproximação de Hobbes do conjunto teórico do aristotelismo tardio nem sempre é evidente. Há casos do vocabulário compartilhado para conceitos distantes e há novas designações para aquilo que a tradição já mostrava. Para Leijenhorst:

¹⁶⁶ Para Edwards, duas são as tendências da recente historiografia para o que ele denomina de aristotelismo tardio: “a primeira, a tendência de desagregar autores desta tradição e reconhecer os seus diversos e distintos projetos filosóficos e, a segunda tendência, o desenvolvimento de estudos contextuais que localizam a filosofia contrária de Hobbes e de Descartes no cenário do aristotelismo escolástico.” EDWARDS, *Aristotelianism, Descartes, and Hobbes*, p. 450.

¹⁶⁷ Klima descreve o tomismo como inserido no projeto aristotélico de explicar a universalidade (presente na cognição) sem qualquer referência transcendente. Em outras palavras, há uma busca pela definição da natureza essencial de uma dada coisa e a tentativa de demonstrar as características decorrentes desta natureza. Claro que, quando em pauta se busca conhecer uma natureza, a questão remete para: será esta natureza uma realidade superior das coisas cuja natureza ela é? Semanticamente, a questão dos universais demanda também uma interrogação sobre como estes se relacionam com os particulares. cf. KLIMA, *Natures: the Problem of Universals*, 2003. Ver também: NASCIMENTO, *Avicena, Tomás de Aquino e Duns Scot*, 2005.

A relação de Hobbes com a escolástica é, no entanto, ainda mais complexa do que isso. Por exemplo, em muitos casos, Hobbes adota definições e proposições escolásticas, apenas para extrair conclusões uterinas e antiescolásticas delas. No geral, Hobbes assume uma estrutura escolástica, mas a enche de um conteúdo mecanicista [...]. Mesmo este "conteúdo mecanicista", no entanto, contém conceitos e argumentos tomados de fontes aristotélicas até que algumas doutrinas parecem ser uma simples reorganização dos elementos aristotélicos.¹⁶⁸

Leijenhorst explorou o *De corpore* de Hobbes e concluiu trata-se de uma mecanização da filosofia natural aristotélica: “vinho velho em nova embalagem”.¹⁶⁹ Certamente, uma redução precipitada porque (i) concentra-se no entendimento hobbesiano para a *philosophia prima* e (ii) designa como renascimento da cultura aristotélica um leque por demais variado de tradições do século 17.

A noção de imaginação, para exemplo de vocabulário compartilhado, é definida nos termos do movimento de um objeto percebido pelos sentidos que se propaga pelo interior do corpo, algo próprio da reflexão da filosofia da natureza: “sentido e [...] imaginação [...] são assuntos da reflexão *física*.”¹⁷⁰ Para diferenciar um do outro, diz que a propagação do movimento no interior do corpo persiste quando tal objeto já não é mais sensorialmente captado: “O sentido é o movimento provocado nos órgãos e partes inferiores do corpo do homem pela ação das coisas que vemos, ouvimos etc., e a imaginação é apenas o resíduo do mesmo movimento, que permanece depois do sentido [...]”¹⁷¹ Para ilustrar a distinção entre sentido e imaginação, Hobbes nomeia de sonhos as imaginações daquele que estar entregue ao sono: “As imaginações daqueles que se encontram adormecidos denominam-se *sonhos*.”¹⁷²

Para Aristóteles, a imaginação (i) não pode ser confundida com percepção sensível, (i) dá uma razão plausível para os sonhos e (iii) é o movimento que persevera oriundo da percepção sensível:

¹⁶⁸ LEIJENHORST, *Jesuit Concepts of Spatium Imaginarium and Thomas Hobbes's Doctrine of Space*, 1996, p. 361-362.

¹⁶⁹ No texto original: “old wine in new sacks”. LEIJENHORST, *The Mechanisation of Aristotelianism*, 2001, p. 219-222.

¹⁷⁰ *De corpore*, I, 6: 72.

¹⁷¹ *Leviatã*, I, 6, § 1-2: 4.

¹⁷² *Leviatã*, I, 2, § 5: 35.

Que a imaginação não é percepção sensível, é evidente a partir disto: pois a percepção sensível é ou uma potência como a visão ou uma atividade como o ato de ver; mas algo pode aparecer para nós mesmo quando nenhuma delas subsiste – como, por exemplo, as coisas em sonhos. [...] a imaginação será o movimento que ocorre pela atividade da percepção sensível.¹⁷³

A pesquisa apresenta complicadores porque aproximação teórico com aristotelismo não apresenta referências explícitas. Não há uma direção clara a ser tomada sobre as fontes consultadas por Hobbes. Para Edwards, nos seus primeiros trabalhos, Hobbes compartilhou e modificou conceitos aristotélicos. Dando-se por vencido quanto a identificação da questão que envolve as fontes hobbesianas, ele discorre sobre os trabalhos historiográficos:

A história que surge dos trabalhos recentes dos historiadores da filosofia sobre os aristotélicos e seus sucessores, portanto, não se baseia em divisões abruptas e rupturas dramáticas, mas nas noções de complexidade, diversidade e mudança gradual. Enfatiza a importância da evolução, em vez da revolução, na cultura intelectual do século XVII [...]. Uma consequência potencial desse movimento seria que os historiadores da filosofia tomassem mais a sério a noção de que a relação de Hobbes e Descartes com seus contemporâneos escolásticos pode ser enriquecida considerando os fatores culturais e institucionais que moldaram esses textos [...]. Para o leitor casual, a ênfase de Descartes na clareza e, de fato, o estilo retórico de Hobbes, no *Leviathan*, contrastam fortemente com a prosa dos aristotélicos tardios, mas pouca pesquisa existe sobre a complexidade da estrutura e do estilo de muitos textos escolásticos tardios [...].¹⁷⁴

A contribuição de autores que Hobbes rejeitou de modo explícito não pode ser desconsiderada, como é o caso de Suárez. Para Serjeantson:

De fato, a questão das relações de Hobbes com as escolas deriva um novo movimento por vários estudos recentes que enfatizaram até que ponto suas ideias podem ser vistas como

¹⁷³ ARISTÓTELES. *De Anima*, 428a5 e 428b30.

¹⁷⁴ EDWARDS, *Aristotelianism, Descartes, and Hobbes*, 2007, p. 461 e 463.

decorrentes de um corpo literário que ele sempre insistiu em desprezar: os escritos dos escolásticos aristotélicos.¹⁷⁵

Para exemplificar a complexidade estrutural, constata-se, analisando mais detalhadamente o segundo capítulo do *Leviatã* como um todo, na especificidade dos argumentos feitos quando da exposição dos conceitos de imaginação, memória, experiência e entendimento, uma similitude com o pensamento de Aristóteles quando da pormenorização de como as percepções estão na base das descrições do mundo externo. Ambos (i) atribuem aos animais características também observadas nos humanos:

[HOBBS] A imaginação nada mais é, portanto, que um sentido diminuído, e encontra-se nos homens, tal como em muitos outros seres vivos, quer estejam adormecidos, quer estejam despertos.¹⁷⁶

[ARISTÓTELES] Todavia, embora a percepção sensível seja inata em todos os animais, em alguns ocorre uma persistência da percepção sensível, que não se verifica em outros. Assim [...], nos animais em que esta persistência ocorre, eles retêm ainda, depois da sensação, a impressão sensível na mente.¹⁷⁷

Hobbes e Aristóteles (ii) abordam a conservação da imagem do objeto:

[HOBBS] E quando qualquer objeto é afastado dos nossos olhos, muito embora permaneça a impressão que fez em nós, outros objetos mais presentes sucedem-se e atuam em nós, e a imaginação do passado fica obscurecida e enfraquecida, tal como a voz de um homem no ruído diário.¹⁷⁸

[ARISTÓTELES] E quando esta persistência se repete muitas vezes, brota uma ulterior distinção que, a partir da persistência

¹⁷⁵ SERJEANTSON, 'Vaine Philosophy': Thomas Hobbes and The Philosophy of the Schools, 2006, p. 114.

¹⁷⁶ *Leviatã*, I, 2, § 2: 33-34.

¹⁷⁷ ARISTÓTELES. *Segundos analíticos*, 99b35-100a2.

¹⁷⁸ *Leviatã*, I, 2, § 2: 34.

de tais impressões, forma uma noção distinguindo os que a formam dos que não a formam.¹⁷⁹

E, finalmente, os dois pensadores (iii) passam a noção de multiplicidade como oriunda das unidades:

[HOBBS] Assim, quando alguém compõe a imagem de sua própria pessoa com a imagem das ações de outro homem, como quando alguém imagina um Hércules, ou um Alexandre [...] trata-se de uma imaginação composta e na verdade nada mais é do que uma ficção do espírito.¹⁸⁰

[ARISTÓTELES] É por isto que, da sensação, deriva o que chamamos memória, e da repetição frequente dos actos da memória deriva a experiência, porque uma multiplicidade numérica de memórias constitui uma única experiência, e da experiência, por sua vez, - ou seja, de todo o universal em repouso na alma como uma unidade apesar da multiplicidade, e que reside uma e idêntica em todas os sujeitos particulares – que deriva o princípio da arte e da ciência, da arte na esfera da criação, e da ciência na esfera do conhecimento do ser.¹⁸¹

Ainda sobre a influência do conjunto teórico do aristotelismo, se deve ver, pois, na sequência, o vínculo da noção de *philosophia prima* com o entendimento da cognição como um processo de dois estágios. A noção hobbesiana de *philosophia prima* conserva paralelismos com o pensamento suarista. Hobbes a distingue da metafísica, ou seja, o que é possível de conhecer é praticável de modo dual. Embora rechace a terminologia escolástica, claramente, assim como Suárez, separa aquilo que a ciência interroga das outras formas de conhecer. A querela com as escolas está justamente na natureza e no papel da metafísica – com uma compreensão ontológica e teológica do mundo – que deve ser separada da explicação científica. Esta última com definições isentas de ambiguidades e equívocos. Novamente, para Hobbes:

¹⁷⁹ ARISTÓTELES. *Segundos analíticos*, 99b35-100a2.

¹⁸⁰ *Leviatã*, I, 2, § 2: 34.

¹⁸¹ ARISTÓTELES. *Segundos analíticos*, 100a3-15

Há uma certa *philosophia prima*, da qual todas as outras filosofias devem depender, e que consiste principalmente em limitar adequadamente as significações daquelas apelações ou nomes que são de todo os mais universais, limitações essas que servem para evitar ambiguidade e equívocos no raciocínio, e são comumente chamadas definições, tais como as definições de corpo, tempo, espaço, matéria, forma, essência, sujeito, substância, acidente, potência, ato, finito, infinito, quantidade, qualidade, movimento, ação, paixão e várias outras, necessárias à explicação das concepções do homem referentes à natureza e geração dos corpos. A explicação (isto é, o estabelecimento de sentido) destes e de outros termos semelhantes é geralmente chamada nas escolas metafísicas, como sendo uma parte da filosofia de Aristóteles [...].¹⁸²

Pelo que parece, a diferença reside no método da ciência que, seguindo no esteio da geometria, começa seu raciocínio por definições¹⁸³ para evitar as conclusões absurdas daquilo que é meramente retórico. A ciência hobbesiana interroga pelas causas eficientes e, deste modo, se ordena na mudança. Cada coisa aglutina um certo número de elementos, um composto. Raciocinar por definições implica em limitar a ciência à cognição daquilo que é percebido como possível de contraste, ou seja, o que se opõe ao indivíduo que raciocina e as coisas como algo distinto. Esta condição estabelece uma recusa a qualquer sugestão de um exame mental divorciado do método. As conclusões absurdas integram uma categoria intermediária dos raciocínios equivocados sem conexão essencial com o método filosófico de Hobbes.

2.2 Divergente

Uma leitura completamente divergente dos textos de Hobbes é a de MacPherson. Em *A teoria política do individualismo possessivo*, atribuiu um cunho liberal à filosofia civil hobbesiana, ou seja, introduz uma chave contextual para iluminar a reflexão sobre o molde de sociedade descrita. A filosofia inglesa do século 17 – de

¹⁸² *Leviatã*, IV, 46, § 14: 671.

¹⁸³ Para Hobbes, conclusões absurdas são tributadas à falta de método: “Atribuo a primeira causa das conclusões absurdas à falta de método, pelo fato de não começarem seu raciocínio por definições [...]” *Leviatã*, I, 5, § 8: 33.

Hobbes a Locke, como o subtítulo da obra citada esclarece – é a filosofia de uma sociedade possessiva de mercado:

O individualismo, como posição teórica básica, começa, no mínimo, há tanto tempo quanto tem Hobbes. Embora suas conclusões não possam ser chamadas de liberais, seus postulados foram sumamente individualistas. Rejeitando os conceitos tradicionais de sociedade, justiça e lei natural, ele deduziu os direitos e os deveres políticos a partir dos interesses e das vontades dos indivíduos dissociados[...]. A essência humana é ser livre da dependência das vontades alheias, e a liberdade existe como exercício da posse. A sociedade torna-se uma porção de indivíduos livres e iguais, relacionados entre si como proprietários de suas próprias capacidades. A sociedade consiste de relações de troca entre proprietários.¹⁸⁴

MacPherson, pelo que parece, não compreendeu que Hobbes separa as abstrações de uma vida absolutamente livre (unicamente praticável no plano conceitual) dos eventos históricos positivados pela lei civil¹⁸⁵ – ou seja, realizáveis dentro da organização estatal moderna. Esta incompreensão o levou a supor o estado de natureza¹⁸⁶ como um dado da história humana, o que descaracteriza o elemento contrato¹⁸⁷ do pensamento hobbesiano.

Para Hobbes, o contrato é elemento da aproximação daquilo que está fracionado em um ordenamento pré-estatal, isto é, demarca a apropriação das noções de direito e lei. Sem a ideia contrato como o recurso de aproximação teórica das abstrações de uma vida em liberdade plena com evento histórico de limitação desta liberdade, a alternativa de Macpherson é perceber o contrato unicamente como marco temporal do surgimento do Estado civil. Semelhante visão, conduz ao acolhimento de uma filosofia

¹⁸⁴ MACPHERSON, *A teoria política do individualismo possessivo*, 1979, p. 13 e 15.

¹⁸⁵ Para Hobbes: “A lei de natureza e a lei civil contêm-se uma a outra e são de idêntica extensão.” *Leviatã*, II, 26, § 8: 253.

¹⁸⁶ Para a completa compreensão do estado de natureza os conceitos direito de natureza lei de natureza são requeridos: “O direito de natureza, a que outros autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim. [...] Uma lei de natureza (*lex naturalis*) é um preceito ou uma regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual um homem é proibido de fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la [...]” *Leviatã*, I, 14, § 1 e 3: 116.

¹⁸⁷ Para Hobbes: “A transferência mútua de direitos é aquilo a que os homens chamam contrato.” *Leviatã*, I, 14, § 9: 120.

civil como proveniente de um acontecimento histórico evidente ao homem moderno e não mais deduzida da filosofia natural. Inferir valores moral dos fatos políticos sem conexão com a física e estabelecer um princípio bastante distante do projeto filosófico hobbesiano.

Sobre associação entre a liberdade e exercício da posse como fonte da essência humana que Macpherson faz na citação posta, ela não encontra correspondência no texto de Hobbes. A noção hobbesiana de propriedade é pós-pacto, é dada após o contrato:

Porque onde não há Estado, conforme já se mostrou, há uma guerra perpétua de cada homem contra seu vizinho, na qual portanto cada coisa é de quem a apanha e conserva pela força, o que não é *propriedade*, nem *comunidade*, mas uma *incerteza* [...]. Visto, portanto, que a introdução da propriedade é um efeito do Estado [...].¹⁸⁸

Sobre o entendimento de Hobbes para a noção de propriedade, Moura faz o seguinte comentário:

A propriedade das coisas – diz Hobbes – começou apenas “quando as sociedades civis foram estabelecidas” [*De cive*]. Como a igualdade natural entre os homens implica que todos tenham direito igual sobre todas as coisas, deve-se dizer que no primeiro Estado, a natureza deu todas as coisas a todos. Mas esse direito natural de todos a tudo leva a guerra permanente e a uma tal instabilidade no Estado de natureza, que será preciso afirmar que o direito a tudo é equivalente ao direito a nada. Sendo assim, deve-se concluir que no Estado de natureza não há nem propriedade, nem comunidade, mas apenas insegurança, e que a propriedade nasceu apenas com o Estado.¹⁸⁹

O afastamento da compreensão geral do sistema hobbesiano pode, por exemplo, permitir a inferência de postulados que não delimitem suficientemente as significações. O recurso da problematização, então, é o distanciamento das alternativas

¹⁸⁸ *Leviatã*, II, 24, § 5: 218.

¹⁸⁹ MOURA, *Racionalismo e crise*, 2001, p. 47. MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalismo e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial; Editora da UFPR, 2001. 400 p.

semânticas¹⁹⁰ ou lógicas por não reconhecer relações diferenciadas decorridas destes dois fundamentos. O problema da metafísica é permitir conceitos (marcas e significados dos pensamentos, nas palavras do autor) sem uma ancoragem na dependência lógica dos movimentos da matéria captados pelo aparelho sensorial humano.¹⁹¹

De tudo que podemos definir (isto é determinar) o que é aquilo que se entende pela palavra razão, quando a contamos entre as faculdades do espírito. Pois razão, nesse sentido, não é nada senão cálculo (isto é, adição e subtração) das consequências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos. Então, digo marcar quando calculamos para nós mesmos, e significar quando demonstramos ou exibimos nossos cálculos para os outros homens.¹⁹²

Desta forma, a atividade cognitiva é um processo de dois estágios porque opera com (i) a realidade do dado sensorial e com (ii) a realidade ocultada sob o dado sensível. Quando o homem apreende as coisas, ele não se detém na aparência exterior delas, mas continua investigando outros elementos possíveis da sua constituição.

¹⁹⁰ Sobre a concepção hobbesiana da razão e as origens lógicas e semânticas da instituição da linguagem, ver: LIMONGI, *A semântica do materialismo de Hobbes*, 2000.

¹⁹¹ Numa direção diferente, para Barreto Lisboa, no máximo, a negligência com as marcações e significações podem levar até embaraços teóricos dentro do âmbito da semântica, algo contornável pelo estudo das convenções linguísticas: “A reconstrução das teses hobbesianas pressupõem o reconhecimento de que não só as extensões dos nomes, ou seja, todos os objetos aos quais o nome se refere, estão sujeitos à sua intenção, entendida como as propriedades pelas quais um conjunto de objetos podem ser identificados, mas também, e mais fundamentalmente, a mesma intenção de nomes está sujeita a uma dimensão mais radical deste conceito, ou seja, como pressupondo uma comunidade linguística. Assim, a condição mais fundamental do significado seria baseada em uma convenção linguística produzida por membros de uma comunidade [...]. A dimensão pragmática da linguagem é, assim, o ponto mais fundamental de justificação de uma teoria hobbesiana do significado.” BARRETO LISBOA, *Mouvement, nécessité et système: Thomas Hobbes contre un certain aristotélisme*, p. 164-165.

¹⁹² *Leviatã*, I, 5, § 2: 30.

CAPÍTULO III – A UNIDADE COMPOSTA COGNITIVA

A partir de agora, explora-se um conjunto teórico de Suárez que permita traçar as relações conceituais entre este e Hobbes. Assim, com concisão, será posto à vista (i) a ciência metafísica suarista; (ii) a cognição como um processo de dois estágios; (iii) a distinção entre os âmbitos físicos e conceituais, a partir de espécies naturais estabilizadas; (iv) o conhecimento convergente e vinculante; (v) as abstrações que apontam para as coisas; (vi) a multiplicidade e a indiferença como evidências do contraste entre as abstrações e os objetos do mundo e, finalmente, (vii) a indeterminada distinção real.

Metaphysicarum disputationum in quibus et universa naturalis Theologia ordinate traditur et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur pars prior é título original de conjunto de cinquenta e quatro questões de autoria de Francisco Suárez. Conhecida como *Disputas Metáfísicas*, trata dos princípios teológicos em duas linhas: a Teologia natural ou Metafísica e os livros da Metafísica de Aristóteles. A obra é herdeira de um modelo educacional escolástico que se propunha a equacionar problemas pelo debate metodologicamente pautado por proposições inseridas em um conjunto de enunciados que estão relacionados entre si, denominados argumentos. Evidentemente, na obra, o autor recupera e reelabora todo um conjunto teórico.

Suárez é reconhecido pela tradição historiografia não pela concisão, mas como um relator fiel do pensamento dos autores que faz referência. Assim, diante da prolixidade do seu texto e as conexões entre as concepções desenvolvidas em questões diversas, esta pesquisa concentrou-se na *Disputatio XXXIII* que versa sobre a substância (tema este também compartilhado com a *Disputatio XXXIV*). As *Disputationes V, VII, XXXIX e XL* foram cotejadas no âmago das relações conceituais que envolve os variados tipos de distinção, a divisão dos acidentes em categorias e a possibilidade de dependência entre a substância material e a quantidade contínua.¹⁹³ A *Disputatio XXXIII*

¹⁹³ Após esclarecer que a *Disputatio I* aborda a matéria que constitui a ciência metafísica, Meirinhos assim classifica as questões da obra: “De um modo discreto mas bem sublinhado em vários pontos das Disputações, Suárez desloca o centro estruturador da disciplina, transferindo-o da obra de Aristóteles para a consideração sistemática do seu objeto, que explicitamente

caracteriza a substância como uma entidade independente, persistente no tempo e como suporte fundamental dos acidentes. A disputa apresenta uma série de distinções que, nas palavras de Brieskorn, abriga a elaboração de um aspecto dinâmico da substância:

Secundariamente, ele utiliza três distinções com o objetivo de articular a noção de substância: substâncias completas e incompletas, substâncias perfeitas e imperfeitas, e a distinção entre substância primeira e substância segunda. Uma gota d'água, por exemplo, é uma primeira substância completa, mas relativamente imperfeita. Em comparação com ela, a alma humana é uma primeira substância incompleta, mas mais perfeita. A regra é: quanto mais perfeita, tanto mais incompleta. Por trás dessas distinções, Suárez elabora um aspecto dinâmico da substância. A abordagem é aristotélica, sem incluir aspectos de filosofia social ou filosofia existencial.¹⁹⁴

As *Disputationes V e VII* ponderam sobre a unidade e os modos de distinção dentro da perspectiva de a operação do intelecto diferenciar um atributo de outro. Sobre a *Disputatio VII*, Silva comenta:

É uma disputação fundamental, pois fornece os instrumentos necessários para distinguir em que sentido se fala de “propriedades essenciais do ente” e de todas as relações e atribuições que a essa noção primeira se reportam. De facto, sem esse “instrumento”, o discurso metafísico cairia na mais profunda equivocidade.¹⁹⁵

As *Disputationes XXXIX e XL* expõem as distinções entre substância e acidentes quando do exame da divisão em categorias dos entes finitos. Estas

identifica: o ente enquanto ente, ou a razão de ente (Disp. II). E, sempre no aviso ao leitor, explica que trata a noção de ente longamente no primeiro tomo das Disputações, dedicado também às propriedades (Disp. III-XI) e causas do ente (Disp. XII-XXVII), consideração das causas que lhe exige minuciosa discussão em razão da sua grande dificuldade e utilidade para a Filosofia e a Teologia. Explica também que no segundo tomo trata de modo especial as divisões do ente, começando pela divisão entre incriado e criado (Disp. XXVIII-XXIX), para depois descer desta divisão primigénia a todas as outras divisões de género e graus de ente que cabem na ciência Metafísica: Deus (Disp. XXX), o ente finito (Disp. XXXI-XXXII), a substância (Disp. XXXIII-XXXVI), os acidentes (Disp. XXXVII-XXXVIII), os nove géneros supremos de acidente (Disp. XXXIX-LIII), o ente de razão (Disp. LIV).” MEIRINHOS, *Ao leitor, sobre a Metafísica como ciência humana*, 2011.

¹⁹⁴ BRIESKORN, *Pensar a substância em Francisco Suárez – a respeito da Disputatio Metaphysica XXXIII*, 2009.

¹⁹⁵ SILVA, *As Disputações Metafísicas nas encruzilhadas da razão ocidental*, 2011.

diferenciações, em oposição ao exame dos entes infinitos, numa fase histórica posterior à obra de Suárez, dará campos específicos para as disciplinas Ontologia e Teologia.

3.1 A ciência metafísica

No Prefácio da edição de 1597 de *Index locupletissimus in methaphysicam Aristotelis*,¹⁹⁶ Suárez divide a metafísica em duas repartições: (i) a primeira comporta uma ciência geral do ser na acepção do ser na medida em que está a ser e (ii) a segunda, o estudo dos seres no sentido das substâncias e dos acidentes contidos neste conceito sob a égide da relação entre Deus e as criaturas. Sobre a relação que estreita esta divisão, ele esclarece: “[...] na realidade, a mesma coisa que tem sido representada [compreendida], na sua maior parte – assim como todas as demais coisas tendem – dependem das disposições do indivíduo.”¹⁹⁷

As circunstâncias de igual separação assentam-se na impossibilidade de tratar os objetos da ciência e a adequação dos seus conceitos (com suas propriedades e causas) desmembrados da relação que os une, que os tornam compreensíveis e distintos. Por conta disto, a cognição¹⁹⁸ é um processo de dois estágios porque opera com (i) a realidade daquilo que é captado pelo aparelho sensorial e opera com (ii) a realidade ocultada sob o dado sensível.

Há uma grande diferença entre o sentido e o intelecto [*intellectus*] porque o sentido cessa quando da cognição dos

¹⁹⁶ Na Introdução que faz para a edição americana de *Index locupletissimus in methaphysicam Aristotelis*, Doyle, além de apresentar a estrutura desta obra, declara: “Qualquer um que queira aprender a História da Filosofia Medieval e, sobretudo, a história do aristotelismo da tradição da Idade Média, Suárez será o melhor professor.” DOYLE, *Introduction*, 2004.

¹⁹⁷ “[...] *tamen in re maxima ex parte pendere a conditionibus individui, quae magis sub experientiam idem significatum est, et eodem omnia tendunt, nimirum ut intelligatur actionem quam sub artem cadunt, et ideo artem sine experientia expositam esse errori et fortunae, ut superius dictum est.*” SUÁREZ, *Index locupletissimus in methaphysicam Aristotelis*, 2004.

¹⁹⁸ Para Grau i Arau, em Suárez, quando o homem apreende as coisas, ele não para na mera aparência exterior, segue para investigar o que está na essência de cada acidente. Assim, os atos da cognição são os pensamentos e o ser objetivo(havendo uma certa afinidade entre a cognição em si e o conceito do ser. cf. GRAU i ARAU, *La función del entendimiento agente en la epistemología de Francisco Suárez (1548-1617)*, 2002.

acidentes externos. No entanto, o intelecto não cessa, mas avança da cognição dos acidentes para a contemplação daquelas realidades ocultas sob os acidentes, de modo a ser o intelecto uma espécie de “dentro, aquele que lê”.¹⁹⁹

Courtine esclarece que, por definição, as coisas – o que há extra sujeito – são indiscerníveis porque nada a elas pode ser atribuído e as categorias (a expressão destas coisas enquanto substância, qualidade, quantidade *et cetera*) são obtidas intelectualmente, ou seja, são alcançadas por meios inseparáveis do sujeito. Todavia, em Suárez, o saber que se apoia em fatos é dado quando o universal e o particular são absorvidos e, a partir deste momento, quando se pode estabelecer distinções. Para tanto, a coisa indeterminada é pensada determinadamente numa chave lógica que afasta a contradição: tal coisa não poder ser isto ou aquilo em concomitância com a possibilidade de não ser isto ou aquilo.

Aqui, positividade e realidade são uma, mas a realidade, como a determinação imanente da própria coisa, por sua vez, define-se negativamente: a não-contradição é suficiente. O ser real é conhecido a partir do nada [*nihil extra*], em camadas ou mais provavelmente para ser colocado a partir do nada, mas nada é um absurdo [*Unding*], o impensável, como tal sempre pensável e inteligível em sua própria ininteligibilidade do não-algo [*non-aliquid*].²⁰⁰

Pelo texto de Suárez, a *differentia magna* entre as circunstâncias que abrangem o sensorial e o intelectual comporta também as dimensões internas e externas ao corpo do homem. Estas circunstâncias, pelo que a pena de Suárez permite esclarecer, integra a noção de um sentido interno cognitivo do pensamento de Tomás de Aquino: “Os sentidos não apreendem as essências das coisas, mas somente os seus acidentes

¹⁹⁹ “*Est differentia magna inter sensum et intellectum quod sensus in externorum accidentium sensibilibus cognitione sistit, intellectus vero non sic, sed ex accidentium cognitione ad contemplanda ea quae sub accidentibus latent ingreditur, et ideo intellectus dictus est quasi ‘intus legens’*”. SUÁREZ, *Comentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis “De anima”*, Tomo III, disputatio nona, quaestio 4.1.

²⁰⁰ Para Courtine: “Aqui, positividade e realidade são uma, mas a realidade, como a determinação imanente da própria coisa, por sua vez, define-se negativamente: a não-contradição é suficiente. O ser real é conhecido a partir do nada [*nihil extra*], em camadas ou mais provavelmente para ser colocado a partir do nada, mas nada é um absurdo [*unding*], o impensável, como tal sempre pensável e inteligível em sua própria ininteligibilidade do não-algo [*non-aliquid*].” COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, p. 263.

exteriores. Do mesmo modo, a imaginação só apreende as semelhanças dos corpos. Só o intelecto apreende as essências das coisas.”²⁰¹ Com esta noção demarcando zonas distintas para o sensível e o intelectual, advém a questão do modo como o intelecto pode conhecer uma essência estando apartado do contato com as essências. South advoga o delineamento de uma teoria sobre a noção de um sentido interno mediador entre as sensações dos acidentes e o conhecimento intelectual das essências:

Para resolver esse potencial problemas, Aquino e Suárez delineiam uma teoria na qual o sentido interno desempenha um papel mediador essencial entre a sensação externa dos acidentes e conhecimento intelectual de essências. Para ambos os pensadores, o sentido interno está localizado nos fantasmas, isto é, imagens (*imagina*) ou semelhanças (*similitudines*) de um objeto sensível particular. Estes fantasmas [...] são necessários para qualquer cognição intelectual e, portanto, sua natureza e status no poder sensorial interno é crucial para qualquer descrição da sensação interna.²⁰²

Nesta conjuntura, o processo cognitivo em estágio duplo separa as disposições das categorias do mundo físico e do puramente conceitual (na direção de uma realidade em que a extensão e o pensamento não devem ser confundidos porque, enquanto a extensão consiste nos objetos que o pensamento envolve, o pensamento abrange um modo de ser próprio de cada coisa). Assim, a dimensão interna implica em compreensão conceitual e, na outra ponta, a dimensão externa abarca a aplicação extensiva da compreensão conceitual. Fitzpatrick e Haldane comentam esta discriminação como própria da pena de Suárez, já que não é encontrada em Tomás de Aquino:

No contexto da conceitualização, ambos [Caetano e Suárez] separam as ordens do “material” e do “espiritual” de um modo que Tomás não faz. Estamos movendo-nos em direção a um

²⁰¹ “Dicendum quod sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum. Similiter neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum. Intellectus autem solus apprehendit essentias rerum.” *Summa theologiae* I, q. 57, a. 1 ad 2.

²⁰² SOUTH, *Francisco Suárez on Imagination*, 2001. Na sequência da sua exposição, South assegura que Aristóteles requereu a noção de sentido interno. Por este postulado, foi possível encher o fosso existente entre as atividades radicalmente discretas dos sentidos externos e a consciência cotidiana das unidades da percepção, além de explicar o fenômeno do sonho, por exemplo.

mundo em que a extensão e o pensamento devem ser separados [...]. A distinção essencialmente aristotélica entre matéria e forma parecia (como outras coisas naquela tradição) mais persuasiva quando aplicada ao que era vivo. Ali, a unidade e continuidade do objeto ao longo do tempo podiam ser facilmente distinguidas de sua composição física, que variava conforme a passagem do tempo. Mas, no século XVII, muita atenção estava sendo prestada à natureza inanimada – o movimento de colisão dos corpos, as leis do movimento dos planetas, a composição e a separação dos materiais que formam o mundo em torno de nós.²⁰³

A dupla de comentadores situa a separação entre as ordens material e espiritual no interior da discussão sobre a distinção acerca do intelecto mediante o qual os pensamentos ocorrem em oposição ao intelecto mediante o qual a inteligibilidade para os fantasmas (as imagens de um objeto sensível) é outorgada – intelecto potencial e intelecto ativo, respectivamente. Suárez admite o enlace do intelecto ativo com os fantasmas, mas reflete em cima do modo que este enlace se constitui. Ele conclui que o conceito (sendo da ordem espiritual) não é extraído do fantasma (pertencente à ordem material), embora integrem a mesma alma. Assim o termo “*imaginatio*”²⁰⁴ é empregado para descrever a maneira como o fantasma abastece o intelecto ativo com a matéria prima a ser trabalhada: em harmonia, fantasma e intelecto ativo operam.

Ainda sobre o texto suarista citado anteriormente, as dimensões internas e externas da ciência metafísica – com a distinção entre os âmbitos físico e conceitual – organizam-se a partir da percepção sensorial dos objetos externos pela sucessão dos seus acidentes. Esta percepção sensorial modela uma base estável de uma realidade independente que, todavia, esconde dimensões que as demandas cognitivas do intelecto podem fazer emergir. Desta maneira, a ciência indigita um tipo de conhecimento convergente e vinculante com aquilo que está fora do corpo humano porque – em uma relação de correspondência biunívoca – expõe a cognição dos acidentes e as suas realidades ocultadas.

²⁰³ FITZPATRICK; HALDANE, *Medieval Philosophy in Later Thought*, 2003.

²⁰⁴ O mesmo termo foi empregado por Aquino em *Summa theologiae* I, q. 57, a. 1 ad 2.

Suárez adverte que este tipo de conhecimento científico, de sobremaneira, é o conhecimento dos seres reais:²⁰⁵ “Antes de olharmos para a natureza essencial e para os tipos distintos de quantidade contínua, devemos fazê-lo para um ser verdadeiro e real.”²⁰⁶ Na *Disputatio XXXIX*, quando divide os acidentes em nove classes, a pena suarista inclui a quantidade entre ela: “Assim, por exemplo, se pode dividir um acidente em absoluto e relativo, e absoluto, mais uma vez, em quantidade e qualidade”.²⁰⁷ Conhecer os seres reais é sustentar que o contraste entre aquilo que se conhece e os objetos do mundo instala-se dentro do mesmo campo porque as distinções em geral (*distinctionibus in communi*) apontam para as coisas.²⁰⁸

Pelo menos dois são os elementos presentes na evidência do contraste entre as abstrações e os objetos do mundo, a multiplicidade e a indiferença:

A partir deste ponto farei um segundo argumento: se a quantidade é uma coisa distinta da substância, então, Deus poderia separar e conservar a substância material sem esta quantidade. Todavia, uma substância de forma conservada estaria quantificada. Assim, é impossível para a quantidade ser uma coisa distinta de tal substância.²⁰⁹

²⁰⁵ Para Raposo, em Suárez: “O *ser* não é somente *ser*, mas também *ente real* e essas noções não são mais do que uma preparação para as aplicar a todos os *entes* reais e concretos – encontra-se aqui a grande divisão entre ser infinito (Deus criador) e entes finitos (criados, criaturas). Não se trata de definir conceitos gerais, mas sim de realidades concretas, de seres reais, entre os quais existem relações extrínsecas do motor imóvel, como em Aristóteles, mas também intrínsecas e essenciais.” RAPOSO, Francisco Suárez, *último medieval, primeiro moderno: a ideia exemplar*, 2010.

²⁰⁶ “*Antequam essentialem rationem quantitatis continuæ, et distinctionem specierum eius inquiramus, oportet supponere eam esse veram et realem entitatem, quod non possumus commodius declarare, quam explicando distinctionem eius ab aliis rebus, quod in hac sectione intendimus.*” SUÁREZ, *Disputatio XL*, Sectio II, 1.

²⁰⁷ “*Ut, verbi gratia, dividi posset accidens in absolutum et respectivum, et absolutum rursus in quantitatem et qualitatem, et respectivum in respectivum secundum esse seu prædicamentale, quod proprie dicitur ad aliud, et respectivum secundum dici seu transcendentele, quod potest ulterius dividi in alia sex genera. Rursus posset dividi accidens in spirituale et materiale.*” SUÁREZ, *Disputatio XXXIX*, Sectio I, 4.

²⁰⁸ Fraile comenta que Suárez empreende um esforço no sentido da construção de uma filosofia realista porque fundamenta suas reflexões nos seres reais no lugar dos conceitos apenas mutuamente relacionados. cf. FRAILE, *Historia de la filosofía española*, 1972.

²⁰⁹ “*Unde argumentor secundo, nam si quantitas est res distincta a substantia, ergo poterit Deus eas separare, et substantiam materialem sine illa quantitate conservare; sed substantia sic conservata esset quanta; ergo impossibile est quantitatem esse rem distinctam a tali substantia.*” SUÁREZ, *Disputatio XL*, Sectio II, 4.

Quando argumenta sobre a relação entre a quantidade e a substância, Suárez estabelece um vínculo de dependência recíproca e rejeita uma conexão de subordinação. Para tanto, explora a possibilidade de compreensão cognitiva partindo dos objetos individuais externos ao homem enquanto múltiplos, na medida das suas partes constitutivas poderem ser expressas como distintas umas das outras. Separadas, embora direcionadas para a enormidade dos objetos individuais, as partes são suscetíveis de nomeação, uma vez que são catalogáveis, podendo exprimir elementos comuns presentes nos objetos singulares. Spruit assegura que tanto Suárez como Francisco Toletus (outro jesuíta quinhentista) desenvolveram o tema da compreensão cognitiva imediata das entidades singulares. Ambos trabalharam com as abstrações no sentido do materialmente existente nas coisas particulares e deixaram de lado a questão das suas existências concretas. Especificamente, o ato cognitivo não se ajusta perfeitamente com a produção ou recepção das espécies inteligíveis. Ele não discutiu a relação destas com aquele porque buscou indicar a sua função das espécies inteligíveis no processo de conhecimento. De qualquer sorte, definitivamente, as espécies inteligíveis vistas como imagens desmaterializadas dos objetos a serem conhecidos não integram o pensamento suarista.²¹⁰

Por esta perspectiva, a ontologia da ciência geral do ser – objeto da primeira repartição da metafísica de Suárez – não é efetivada em proveito da segunda repartição da sua metafísica, a saber, o estudo dos seres na ótica das suas diferenças. Deste modo, tais diferenças são dadas a conhecer pelas substâncias²¹¹ e seus acidentes numa relação investigativa de dependência recíproca, significativamente diferente de uma relação de subordinação destes para com aquelas.

A opção suarista pela possibilidade de compreensão cognitiva partindo dos objetos individuais externos ao homem enquanto múltiplos carrega duas consequências imediatas: (i) a realidade dizível condiciona-se no mesmo âmbito externo dos objetos

²¹⁰ cf. SPRUIT, *Species intelligibilis: from Perception to Knowledge*, 1995, p. 295, 297 e 299.

²¹¹ Sobre o entendimento de Suárez para substância, Brieskorn esclarece: “Com o conceito de substância, Suárez divide o mundo, antes de tudo, em ‘substâncias’ e ‘não-substâncias’. Esta última ‘multitude’ contém também os acidentes; contudo, há também outras subdivisões. Com a ideia de substância unem-se questões da autonomia, da auto-organização, como também da autorresponsabilidade do ente, bem como da pergunta por aquilo que é dependente desse ente [...]. Suárez é um pensador da diferença, partindo de unidades pressupostas, as quais, contudo, por sua parte, são conhecidas primeiramente através das diferenças.” BRIESKORN, *Pensar a substância em Francisco Suárez – a respeito da Disputatio Metaphysica XXXIII*, 2009.

extra mentais e (ii) compreendidas em uma relação, as noções específicas de substância²¹² e quantidade se enfraquecem porque permanecem mútuas em si.

Além do elemento da multiplicidade presente no contraste entre o mundo físico e o das abstrações, há o elemento da indiferença. Corpos sem afinidade entre si ou sem tendência para juntar-se com outros são ditos indiferentes, assim, a compreensão cognitiva que parte dos objetos individuais externos não teria como reconhecer nestes últimos aquilo que é próprio de cada um. Para ser conhecida, a realidade ocultada pelos acidentes – empregando-se uma expressão do próprio Suárez – não exige aprioristicamente um dado estritamente mental. O realismo estende-se justamente pela reflexão sobre a maneira de conhecer, sem prejuízo para a sua dimensão metafísica, voltada para as questões sobre o modo de ser do real. Sobre o realismo, Fraile e Urdániz comentam: “Os indivíduos são reais e são distinguidos uns dos outros, não só pelos seus acidentes, mas também por suas essências (*essentialiter*). Cada um tem sua própria essência, diferente de todos os outros. Que é clara e correta.”²¹³

Metafisicamente, o realista entende a realidade do mundo externo como independente da sua ótica cognitiva. Todavia, embora compreenda as suas experiências cotidianas como causadas por objetos dotados de uma natureza intrínseca, percebe que o escopo da faculdade cognitiva, ou seja, o pensamento, precisa expressar adequadamente – em um primeiro momento lógico – a autonomia da realidade daquilo que existe de fato. Assim, a interpretação do realismo é sustentada pelo nexó conceito–objeto.

Evidentemente, a representação dos objetos não ocorre diretamente, embora não seja necessário considerar que determinadas categorias são aplicadas aprioristicamente à realidade do mundo. O conceito traduz uma intencionalidade que é interna do cognoscitivo. Esta intencionalidade afasta a possibilidade de um enunciado sobre um determinado objeto ser verdadeiro por conta de uma relação de correspondência. Um enunciado, embora aspire afirmar ou negar aquilo que está no mundo externo, não garante exprimir a natureza intrínseca dos objetos como revelada. Bem mais adequado, pelo exposto, é considerar o nexó conceito–objeto no sentido de uma aglutinação de entes, processos e efeitos.

²¹² Neste caso, a noção de substância envolve o elemento que persiste no tempo e que suporta os acidentes. cf. SUÁREZ, *Disputatio XXXIII*, Sectio I, 1 e 25.

²¹³ FRAILE; URDÁNIZ, *Historia de la filosofía: el judaísmo y la filosofía, el cristianismo y la filosofía, el Islam y la filosofía*, 1966.

Pela interpretação do realismo, o processo dual que envolve um objeto externo ao corpo do homem e as operações do cognoscitivo exclui objetos mentais como elementos de ligação – necessários e prévios. Landim nomeia como representacionalismo a possibilidade de inclusão destes objetos mentais como elementos de ligação:

[...] o representacionalismo supõe uma relação triádica entre [i] as operações do cognoscente, [ii] o objeto mental, constituído por essas operações, e [iii] a coisa extra mental, apreendida ou percebida pela mediação do objeto mental. Dessa maneira, o representacionalismo parece assumir o que foi denominado de “véu das ideias”: pela percepção imediata de itens mentais (conceitos ou ideias) são percebidas as coisas das quais se têm ideias ou conceitos.²¹⁴

Os elementos da multiplicidade e da indiferença, dentro do contexto acima, pouco respondem à questão sobre aquilo que são as coisas do mundo exterior e, mais intensamente, concentram-se nas condições que tornam possíveis os processos cognitivos.

O principal resultado do que foi dito anteriormente sobre as distinções é que nenhuma dependência essencial pode ser imaginada entre duas coisas tais sem que a outra não possa ser conservada, porque se Deus conserva um acidente realmente distinto sem uma substância, em seguida, muito mais poderia ele conservar uma substância sem qualquer acidente realmente distinto.²¹⁵

Desta maneira, a argumentação negativa²¹⁶ da sua exposição delimita os objetos individuais externos como o princípio para a compreensão cognitiva de um

²¹⁴ LANDIM FILHO, *Tomás de Aquino: realista direto?*, 2011, p. 14.

²¹⁵ “*Maior vero patet ex dictis supra de distinctionibus in communi, et quia nulla potest fingi essentialis dependentia inter illas duas res, ut non possit una sine alia conservari, et quia si Deus conservat accidens realiter distinctum sine substantia, multo magis poterit conservare substantiam sine quolibet accidente realiter distincto.*” SUÁREZ, *Disputatio XL*, Sectio II, 4.

²¹⁶ Obviamente, no sentido de uma demonstração silogística com premissas negativas, uma argumentação vulnerável às inúmeras críticas. Todavia, este tipo de exercício do raciocínio não é estranho. Discutindo sobre a contribuição de Boécio para o entendimento daquilo que a historiografia consagra como a transição da Antiguidade para a Idade Média, Marenbon chama a atenção para trabalhos deste autor em Lógica com termos negativos, proposições compostas e silogismos hipotéticos: “Boécio segue Aristóteles de perto, acrescentando alguns desenvolvimentos pós-aristotélicos relativos aos termos negativos. Nos outros dois tratados [*On*

modo de existir porque: “[...] não precisa de outro princípio de individuação além de sua entidade ou para além dos princípios intrínsecos que constituem a sua entidade.”²¹⁷ Mesmo que forma seja igual para uma gama enorme de indivíduos (homens, animais e racionais, por exemplo), a matéria individualiza, ou seja, as circunstâncias da existência de cada indivíduo o faz único. Como a matéria é a mesma para todos os indivíduos, esta deve ser compreendida como uma espécie de fonte que está na base dos objetos do mundo físico e não o próprio mundo físico. Em Suárez:

Há um composto material de uma única entidade simples no que diz respeito à sua composição essencial, realmente distinta de toda a substância e para aquelas qualidades que têm a sua própria realidade (o que eu digo em conta da forma, que é apenas um modo da quantidade). É esta entidade que dá origem formal à massa corporal, por conta dos corpos que ocupam um lugar extenso e são naturalmente impenetráveis por outros [...]. É por meio desta que eles têm extensão e somente por causa desta que eles são incompatíveis com qualquer outra coisa corpórea no mesmo espaço.²¹⁸

Na citação manifesta, Suárez parece relacionar sua explicação com fatores disponíveis teoricamente (como o princípio da impenetrabilidade²¹⁹) e com uma

Categorical Syllogisms e Introduction to Categorical Syllogisms], introduziu novas áreas não aristotélicas da Lógica. Um silogismo hipotético é um silogismo onde um ou ambas as premissas são declarações moleculares: declarações que consistem de mais de uma instrução simples unidas por um conectivo. Estas não são apenas condicionais (como a palavra 'hipotético' pode sugerir) mas também conjunções e disjunções.” MARENBN, *Boethius: from Antiquity to the Middle Ages*, 2004, p.14.

²¹⁷ “[...] *neque alio indigere individuationis principio præter suam entitatem, vel præter principia intrinseca quibus ejus entitas constat.*” SUÁREZ, *Disputatio V*, Sectio VI.

²¹⁸ “*Est ergo in materiali composito una entitas simplex quantum ad essentialem compositionem, et realiter distincta a tota substantia et a qualitatibus propriam realitatem habentibus (quod dico propter figuram, quae solum est modus quantitatis), a qua entitate provenit formaliter haec moles corporea, ratione cuius corpora occupant loca extensa et inter se sunt naturaliter impenetrabilia, et cum hac entitate possunt penetrari (ut sic dicam) aliae res quae propriam quantitatem non habent, et quae possunt vel esse subiectum talis entitatis, ut materia, vel esse simul in eodem subiecto cum illa entitate ut in subiecto proximo, ut qualitates materiales; et ideo haec omnia inter se simul sunt, quia cum eadem quantitate aliquo modo coniunguntur, et mediante illa extensionem habent et solum ratione illius habent repugnantiam cum quacumque alia re corporea in eodem spatio.*” SUÁREZ, *Disputatio XL*, Sectio II, 19.

²¹⁹ Para Grant, na tradição aristotélica que vai dos séculos 14 até 17, a existência de um espaço separado, estendido, vazio, sempre cheio, ocasionalmente preenchido ou mesmo permanentemente maciço, desprovido de corpo, foi quase sempre rejeitada: “Mas se a ideia de espaço vazio estendido fosse considerada ridícula por causa da ocupação simultânea de um

propriedade de caráter mais amplo (a ocupação espacial na condição de um sistema de coordenadas). Na sequência, afirma: “Mas eu nego que uma coisa é quantificada pelo fato de precisar de suas partes estando em partes espaciais distintas.”²²⁰ Assim, para além das antinomias insolúveis, a multiplicidade e a indiferença – enquanto elementos presentes na evidência do contraste entre as abstrações e os objetos do mundo – situam-se numa relação polarizada entre (i) aquilo que existe desconectado de qualquer outra coisa e (ii) aquilo que é dependente. Não obstante, as noções específicas de substância e quantidade se esmaçam, esta relação delineia uma unidade para princípios concebidos por uma tradição que, uma vez abordados na condição de uma unidade composta, por exemplo, revelam-se capazes de esvaziar o debate sobre a atualização da substância.

3.2 A indeterminada distinção real

Uma vez traçado concisamente um rol de elementos conceituais suaristas (especificamente, a ciência metafísica de dois princípios, o processo cognitivo em estágios, os âmbitos físicos e conceituais, o conhecimento convergente e vinculante, o norte das abstrações e as evidências multiplicidade e indiferença), por fim, chega-se ao ponto da irresoluta distinção real. O exame acontece no contexto da questão que envolve o conhecimento que é possível adquirir sobre o que se designa como realidade no interior da leitura da *Disputatio XXXIII*, denominada *De substantia creata in communi*. Em outras palavras, a questão entrevê dois desdobramentos. No primeiro deles, indaga-se pela existência das coisas, enquanto coisas, dentro da possibilidade de conservarem uma determinada individualidade. Tal conhecimento implica na diferenciação das singularidades de uma coisa para com as outras. Caso o ato de

mesmo lugar por dois 'corpos', também seria rejeitada porque era absolutamente supérflua [...]. Afinal, se a dimensão do corpo é um de seus atributos fundamentais – e atributo que ele retém onde quer que seja – por que supor que ele exige ainda outra dimensão vazia 'interna' a ser localizada?” GRANT, *The Principle of the Impenetrability of Bodies in the History of Concepts of Separate Space from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, 1978.

²²⁰ “Nego tamen rem esse quantam ex hoc praecise quod partes eius sint in distinctis spatiis partialibus, sed ex hoc quod necessario postulent ex se talem extensionem in spatio.” SUÁREZ, *Disputatio XL*, Sectio II, 20.

diferenciar não seja praticável, então, o conhecimento possível das coisas existentes é o conhecimento possível daquilo que pode existir?

O segundo desdobramento da questão que envolve o conhecimento que é possível adquirir consiste em instituir o que seja a individualidade das coisas. No entorno do ponto designado como a irresoluta distinção real, tanto a substância como os acidentes associam-se ao interesse pelo que torna límpido o conceito de cada indivíduo (até aqui nomeado como coisa).²²¹

Quando trata da esfera física, Suárez se refere aos corpos com uma natureza ontológica independente e diversa daquela do próprio conhecimento: “A compreensão do que é na própria coisa [...]”.²²² No interior da *Disputatio XXXIII*, tal referência aos corpos é dada em dois movimentos: (i) na primeira seção, a realidade exposta é a do prisma das substâncias possíveis e, (ii) na segunda seção, feitas as distinções entre os tipos de substância, questiona-se a possibilidade de dividi-las. Para aquilo que interessa a esta pesquisa, obviamente, a explanação gravitará em torno deste último.

A *Disputatio XXXIII* está inserida na segunda repartição que Suárez faz da metafísica, ou seja, o estudo dos seres no sentido das substâncias e dos acidentes contidos nestas. O texto inicia com um enfoque etimológico (*etymologia vocis explicatur*) que envolve a noção de substância em três elementos: aquilo que está na base como suporte fundamental dos acidentes (*substantia est quae proprie et principaliter substare dicitur*); uma entidade independente (*ens per se*) e aquilo que persiste no tempo (*et prout significat rem subsistentem*):²²³ “[...] um é absoluto, ou seja, do ser em si e por si somente, que, em virtude da sua simplicidade, declara estar num sujeito através da negação [...]”.²²⁴

Há uma relação mútua na conceituação: se a substância é absoluta, aquilo que é em si e por si somente, também é aquilo que o acidente qualifica como um ser

²²¹ Para Gómez, Suárez examina o contexto de um outro desdobramento para a questão que envolve o conhecimento que é possível adquirir: o princípio que da unidade a individualidade é material ou formal? A partir da leitura da *Disputatio V*, o conceito de acidente é caracterizado como possuidor de uma identidade própria e, portanto, de uma essência. cf. GÓMEZ, *Sobre el concepto de individuo en F. Suárez*, 1999.

²²² “[...] *physicum enim appellamus quidquid in re ipsa existit absque intellectus operatione*”. SUÁREZ, *Disputatio XXXIII*, Sectio I, 6.

²²³ cf. SUÁREZ, *Disputatio XXXIII*, Sectio I, 1 e 25.

²²⁴ “[...] *una est absoluta, scilicet, essendi in se ac per se, quam nos, propter eius simplicitatem, per negationem essendi in subiecto declaramus [...]*”. SUÁREZ, *Disputatio XXXIII*, Sectio I, 1.

dotado de especificidade suficientemente capaz de possuir essência, uma vez que o acidente é suportado. Em outras palavras, a substância – por conta da definição positiva e negativa (por exclusão) – envolve uma relação com sentidos opostos. A partir desta relação, Suarez adverte que o aparato sensorial reconhece os acidentes antes de supor que algo os suporta: “[...] decorrente dos acidentes da substância, estamos chegando a um conhecimento da substância por meio da relação que concebemos [...]”.²²⁵ Por isto, descreve o cognoscível como dependente das disposições sensoriais dos indivíduos²²⁶ e expõe a impossibilidade de tratar os objetos da ciência metafísica desvinculados dos conceitos desta mesma ciência: “[...] nossa busca é a forma do corpo, e por isso é que uma coisa recebe a sua natureza própria em sua aparência para a compreensão do sentido físico”.²²⁷ Assim, o conhecimento parte do dado sensível porque o ser em si da substância não está acessível e o apreendido de imediato é o acidente: “Mas o outro é apreendido por nós através do caminho de uma propriedade que o acompanha metafisicamente devido à sua limitação e imperfeição [...]”.²²⁸ Dizer que a substância não está isoladamente acessível implica em reconhecer que somente é possível chegar até ela por meio da privação, ou seja, da desconsideração dos acidentes (enquanto partes de um todo).

A relação mútua da conceituação da substância também condiciona o finito como elemento temporal – enquanto atualização dos aspectos sensíveis dos acidentes – com aquilo que persiste no tempo, como a autonomia²²⁹ da substância. Este acondicionamento sugere um domínio dos objetos externos ao corpo do homem no plano da faculdade cognitiva. Mesmo supondo que, na situação de tudo que é concreto (em oposição ao que é a essência de cada ser),²³⁰ a substância é algo determinado – “[...] porque assim tomada no sentido concreto, pode significar uma coisa que subsiste

²²⁵ “[...] nos enim ex accidentibus pervenimus ad cognitionem substantiae et per habitudinem substandi eam primo concipimus [...]”. SUÁREZ, *Disputatio XXXIII*, Sectio I, 2.

²²⁶ cf. SUÁREZ, *Index locupletissimus in methaphysicam Aristotelis*, 2004.

²²⁷ “[...] nostra est forma corporis, et ideo ex natura sua habet quod recipiat species ad intelligendum per corporales sensos”. SUÁREZ, *Comentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis “De anima”*, Tomo III, *disputatio nona*, quaestio 4.1.

²²⁸ “*Altera vero metaphysice apprehenditur a nobis per modum proprietatis concomitantis omnem substantiam finitam ob suam limitationem et imperfectionem, ut in superiori disputatione tactum est.*” SUÁREZ, *Disputatio XXXIII*, Sectio I, 2.

²²⁹ A autonomia no sentido de que uma esfera determinada da realidade (mesmo regida por leis distintas) possa também ser regida por leis distintas de outra esfera mais fundamental.

²³⁰ Em seu exame etimológico, Suárez não trabalha com os termos “ousía”, “hypóstasis” e “hypokeímenon”.

[...]”²³¹ – e há uma regência que articula a autonomia distinta desta em confronto com os acidentes de maneira mais fundamental. Do mesmo modo, embora os acidentes possam ser contingentes, aparecem ao lado da substância como inerentes.

Na primeira seção da *Disputatio XXXIII*, Suárez distingue as substâncias completas das substâncias incompletas e as substâncias perfeitas das substâncias imperfeitas. A partir da segunda seção, ele passa a tratar das substâncias primeiras e das substâncias segundas: “E a razão para a dificuldade é que a substância primeira nada mais é do que a substância individual; mas a substância segunda é a substância universal, abstraindo sua individuação [...]”²³² Ele questiona se esta divisão é real ou um produto da razão (*divisio sit rei vel rationis*).²³³

No exemplo do texto, naquilo que está além do conceito de homem, Petrus é substância primeira e um homem é substância segunda porque não possuem nada em comum ([...] *nam Petrus et homo nihil habet commune praeter conceptum hominis* [...]).²³⁴ Assim, o entendimento da autonomia da substância não descarta a predição de uma substância de outro: Petrus é homem. Segundo Suárez, para Aristóteles, a substância que suporta acidentes reais é ela mesma real com propriedades que são distinguidas realmente: “Portanto, não é por meio de segundas intenções, mas distinguem-se por meio de uma ordem para as propriedades reais da primeira substância e a segunda.”²³⁵

A predicação de uma substância em outra confere importância a um tipo de objetividade do conhecimento que é designado como real. Este conhecimento, embora aponte para objetos extra mentais, não é real no sentido estritamente extra mental porque decorre de operações intermediárias do indivíduo que busca conhecer. No curso destas operações intermediárias, o conhecimento designado como real assim se constitui para que os objetos extra mentais possam ser apreendidos como objetos.

²³¹ “[...] *sic enim sumitur in vi concreti, et prout significat rem subsistentem* [...]” SUÁREZ, *Disputatio XXXIII*, Sectio I, 25.

²³² “Et ratio difficultatis est quia substantia prima nihil aliud est quam substantia singularis; substantia vero secunda est substantia universalis, seu abstrahens ab individuatione [...]” SUÁREZ, *Disputatio XXXIII*, Sectio II, 2.

²³³ cf. SUÁREZ, *Disputatio XXXIII*, Sectio II, 3.

²³⁴ SUÁREZ, *Disputatio XXXIII*, Sectio II, 2.

²³⁵ “[...] ergo non per secundas intentiones, sed per ordinem ad reales proprietates substantia prima et secunda distinguuntur.” SUÁREZ, *Disputatio XXXIII*, Sectio II, 7.

Há uma lógica na base da metafísica suarista que correlaciona operações intermediárias do indivíduo que busca conhecer com os objetos extra mentais. No exemplo citado, *Petrus* não é um conceito causado pela mente do indivíduo que busca conhecer; *Petrus* é um conceito objetivamente designado como real porque dirige-se para um ente real que foi apreendido como conceito material. Por sua vez, *Homem* também é um conceito designado como real. Agora, em uma exemplificação desta pesquisa, *humanoide* é um elemento formal porque foi constituído pelas operações intermediárias que o classificou em série (gênero, espécie, individualidade *et cetera*). A proposição *Petrus é homem* é constituída por dois conceitos nomeados como reais que se voltam para entes reais percebidos como conceitos materiais. De maneira diversa, a proposição *Petrus é humanoide* contém um conceito nomeado como real e um elemento formal.

Quando a proposição *Petrus é homem* é estabelecida, há uma identificação entre os conceitos *Petrus* e *homem*. A identificação dos dois conceitos não significa uma correspondência perfeita, uma igualdade (no sentido aritmético), mas a aceitação que o objeto extra mental é conhecido por duas feições e que estas são idênticas a ele mesmo: *Petrus* é a feição sujeito lógico e *homem*, o predicado lógico. Enquanto sujeito lógico, *Petrus* é capaz de suportar o atributo *homem*, o seu predicado lógico. Assim, quando Suárez cita Aristóteles para esclarecer que a substância que suporta acidentes reais é ela mesma real com propriedades que são distinguidas realmente, ele exercita uma investigação sobre a qualidade das proposições – quantidade (universal, particular ou singular), modalidade (necessária ou contingente) e quadro de oposição (contrária, contraditória, subalterna e subcontrária) – porque o verdadeiro e o falso não são propriedades da esfera dos conceitos, ou seja, não são próprios das representações da realidade, mas aquilo que pode ser dito de afirmações e negações sobre as representações da realidade. O valor lógico – dizer falso ou verdadeiro para as afirmações ou negações da ciência – é uma realidade linguística. No mundo dos objetos extra mentais, não faz sentido buscar o falso e o verdadeiro porque as suas naturezas não é a mesma das coisas propriamente ditas. Qualquer conhecimento expresso é proposicional e, deste modo, está no âmbito da linguagem, como é o caso da afirmação que a substância que suporta acidentes reais é ela mesma real.

O conhecimento de um objeto extra mental é um composto que carrega a estabilidade para o conservar singular, mas também é mutável. A estabilidade e a mutabilidade são princípios ligados estreitamente: para a conservação da singularidade há a substância; para as transformações, os acidentes. Logicamente, é possível distinguir uma coisa de outra porque uma coisa não é outra (*quod una res non sit alia*²³⁶), tudo que existe o faz em decorrência de seu próprio princípio, ou seja, um ser real é estabelecido segundo leis intrínsecas. Assim, no âmbito exclusivo de um ser real, termos como “substância” e “acidente” são desprovidos de intento. Todavia, no sentido do exterior ao intrínseco das coisas, se admite a diferença entre um atributo e outro que é dada pela operação do intelecto:

[...] é certo que há uma distinção real distinta da razão. Este tipo de distinção não intervém formalmente e realmente entre as coisas designadas como distintas, como elas existem em si mesmas, mas apenas como eles existem em nossas ideias das quais recebem alguma denominação, como o descreve Deus de um atributo a partir de outro, ou de uma relação de identidade de um termo, quando dizemos que Pedro é idêntico a si mesmo.²³⁷

Desta forma, Suárez compreende que as operações do entendimento (*operatione intellectus*) distinguem mentalmente um atributo de outro, isto é, sem uma base na realidade extra mental, há uma compreensão abstrata, difusa ou mesmo inadequada das coisas como numa escala de graus de precisão: “[...] mas deve ser ou um alto grau de realidade que a mente se divide, que por muitos é chamado de virtual distinção, ou, certamente, a relação com algumas das outras coisas que realmente e, na realidade muito distinta, com relação ao qual tal distinção observada é concebida.”²³⁸ Embora ocorra a diferenciação dos atributos, o objeto que compõem a base extra mental é absolutamente único.

²³⁶ SUÁREZ, *Disputatio VII*, Sectio I, 1.

²³⁷ “Secundo est certum dari praeter distinctionem realem distinctionem rationis. Et est illa quae formaliter et actualiter non est in rebus, quae sic distinctae denominantur prout in se existunt, sed solum prout substant conceptibus nostris et ab eis denominationem aliquam accipiunt, quomodo distinguimus in Deo unum attributum ab alio, vel relationem identitatis a termino, quando dicimus Petrum esse idem sibi.” SUÁREZ, *Disputatio VII*, Sectio I, 4.

²³⁸ “[...] sed esse debet vel eminentia ipsius rei quam sic mens distinguit, quae a multis appellari solet virtualis distinctio, vel certe habitudo aliqua ad res alias vere et in re ipsa distinctas, penes quas talis distinctio excogitatur seu concipitur.” SUÁREZ, *Disputatio VII*, Sectio I, 4.

Para aquilo que convém ao ponto da distinção real,²³⁹ ou seja, o afastamento de Suárez da tradição aristotélica e tomista²⁴⁰ (quando da discussão sobre o conhecimento possível), a pena suarista não deixa dúvida: “[...] portanto, não pode ser uma divisão real [...]; não pode haver a divisão real, mas apenas uma razão.”²⁴¹ Dialogando com Domingos de Soto, Amônio Sacas, Tommaso de Vio Caetano e o próprio Aristóteles, entre outros, Suárez argumenta que a questão não envolve hierarquia (primeira substância e segunda substância), mas um enfileiramento (*recta linea*) para a categoria das substâncias.²⁴² Para Ferrater Mora:

A essência e a existência não podem, portanto, ser realmente distinguidas, mesmo quando elas são (como alguns tomistas admitem) simultâneas. Em outras palavras, não há motivo, segundo Suarez, para fazer qualquer distinção real entre essências e existências quando as próprias existências são dadas. Traduzido em termos mais conhecidos, embora isso envolva em parte o abandono do rigoroso vocabulário escolástico, poderíamos dizer que o ser da essência real e o ser de existência efetiva implicam um no outro e, portanto, podem ser apenas conceitualmente distinguidos. Não ignoro, evidentemente, o fato de que a existência de Tomás de Aquino não era sempre algo accidental; a existência pode ser uma causa eficiente transcendente para a essência. Também não ignoro que, nos famosos debates sobre o tipo de analogia do Ser para ser aceito, Tomás de Aquino, ao admitir como primária a chamada da analogia da proporcionalidade, não negou uma analogia de atribuição – que é bastante próxima da analogia intrínseca ou “metafísica” de Suárez.²⁴³

²³⁹ Sobre o afastamento de Suárez da tradição tomista, Forteza esclarece: “A não distinção real entre uma e outra [essência e existência] defendida por Suárez – se opondo à tese de Tomás de Aquino – tem sido, há séculos, a ponta de lança das disputas entre tomistas e suaristas, vendo nela o primeiro equívoco fatal de compreensão que conduziu para o essencialismo do ser e que, ao debilitar o vigor do *esse* metafísico tomista, estendeu a ponte para o metafísica moderna, começando com Descartes, que sempre levava em suas viagens um exemplar das *Disputationes*.” FORTEZA, *La influencia de Francisco Suárez sobre Thomas Hobbes*, p. 53.

²⁴⁰ Para Thonnard: “Suárez não concebe a potência pura senão como um simples possível; para ser real (toda realidade é um absoluto) deverá necessariamente possuir uma atualidade e um existência própria. Daí a dupla tese contrária ao tomismo: a) Não há distinção real entre a essência e a existência nas criaturas. [...] Suárez nega a distinção entre o acidente e o seu fundamento; para ele, toda relação é necessariamente uma perfeição, mas concebida como recaindo num outro.” THONNARD, *Précis d’histoire de la Philosophie*, 1937, p. 437-438.

²⁴¹ “[...] non ergo potest divisio esse realis [...]; non ergo esse potest divisio rei, sed rationis tantum.” SUÁREZ, *Disputatio XXXIII*, Sectio II, 3.

²⁴² cf. SUÁREZ, *Disputatio XXXIII*, Sectio II, 5 6.

²⁴³ FERRATER MORA, *Suárez and Modern Philosophy*, p. 545.

Embora não seja negada a existência de coisas extra mentais com realidade em si mesmas, a distinção real para ser efetivada necessariamente reconheceria as substâncias de cada parte distinta. Este reconhecimento implicaria na exclusão de uma substância pela outra, razão pela qual a separabilidade é uma condição suficiente para diferenciar os objetos. Pela exposição suarista, não parece possível desunir a substância dos seus acidentes inerentes.

Uma vez apresentado o conjunto teórico suarista, é possível estabelecer relações conceituais com Hobbes no confronto da abordagem da realidade extra mental. Da mesma forma que Suárez, o entendimento hobbesiano para a realidade sensível é a de um composto, um resultado de uma agregação que a ciência deve expressar. Operando com a representação dos objetos extensos, esta ciência volta-se para uma cinemática dos corpos e não das coisas propriamente existentes.

O próximo capítulo expõe paralelismos com o pensamento suarista quando Hobbes apresenta: (i) a noção de *philosophia prima* e (ii) a realidade sensível é um composto que a ciência dar a conhecer. Para ser levada avante, a tarefa exige o recurso de considerar os elementos teóricos investigados no interior da sua estrutura argumentativa original. Assim, com a supressão da noção de espécies inteligíveis da obra de Hobbes, defende-se que ocorre uma mudança de sentido conjectural dentro da mesma direção de princípios fundamentais que estruturam a filosofia natural. Este ponto de inflexão marca a rejeição de componente – seja qual for – de mediação entre as representações das coisas e as coisas propriamente. Conjuntamente a isto, identifica-se um alinhamento com o panorama do realismo quando componentes críticos do sistema hobbesiano são esclarecidos, isto é, os conceitos universais e a ontologia da cinemática corpuscular sem distinção real.

CONCLUSÃO

Por todos os aspectos apresentados, o início da presente pesquisa está vinculado com a leitura do *A Short Tract on First Principles*. De imediato, a participação da teoria das espécies inteligíveis no texto chama a atenção. Todavia, duas décadas depois, logo no primeiro capítulo do *Leviatã*, Hobbes rejeita explicitamente esta teoria no meio das críticas que faz ao ensino superior de seu tempo. Qual o porquê, então, da supressão das espécies inteligíveis na sua filosofia? Esta questão passa a conduzir a investigação.

A resposta mais imediata para este questionamento, resposta esta por demais insatisfatória, é afirmar que as espécies inteligíveis – como descrita na Seção 2 do *A Short Tract on First Principles* – retrata uma fase do autor que, em escritos posteriores, abandonaria postulados conceituais sem harmonia com o conjunto da sua obra.

A partir de então, a pesquisa estabeleceu duas conexões com abordagem diferenciada para o questionamento sobre a supressão teórica das espécies inteligíveis para, afinal, constitui-las em fundamentos para uma hipótese. A primeira das conexões instituída envolve o jesuíta espanhol Benedito Pereira – professor do Colégio Romano, autor de *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus. Libri quindecim. Qui plurimum conferunt adeos octo libros Aristotelis qui de physico auditu inscribuntur, intelligendos*, a sistematização da Física de Aristóteles de maior circulação na parte ocidental da Europa, incluindo a Inglaterra, durante as primeiras décadas do século 17. Benedito Pereira, Francisco Toletus e Francisco Suárez (os dois últimos também jesuítas) foram grandes opositores do dominicano Domingo Bannez na interpretação de Tomás de Aquino. Em *Précis d'histoire de la Philosophie*, Thonnard classifica o trio jesuíta como eclético, ou seja, apesar de formalmente comentarem Tomás de Aquino, trafegam entre várias influências (Occam e Duns Scoto, como exemplificado no texto referido) com o objetivo de harmonizar de modo verossímil opiniões diversas.

Em decorrência do debate sobre a transubstanciação (a mudança do pão e do vinho em corpo e sangue), o eclético Suárez defende a tese da indistinção real entre a essência e a existência nas coisas. Ora, se a distinção real entre essências e existências é a diferenciação entre o ser da essência real e o ser de existência efetiva, então, a

indistinação trata da falta de identidade própria para as variadas coisas do mundo. Esta indistinação também está em Hobbes quando define as coisas extra mentais. Para este último, fora do âmbito do cálculo mental, do raciocínio, a totalidade do que há é corpo em movimento sem distinção real (i) por absoluta impossibilidade de negação em si, (ii) algo sem pluralidade, (iii) sem elementos que possam ser separados e (iv) sem espécie alguma de diversidade.

A segunda conexão para a abordagem do questionamento sobre a supressão teórica das espécies inteligíveis compreende a relação de Suárez com conhecimento e aquilo que há no mundo. Considerando que a ciência de Hobbes resulta de um processo físico capaz de representar o mundo, a estratégia é organizar este processo em dois seguimentos: (i) a ótica de quem raciocina, ou seja, o aspecto dos movimentos internos da operação da mente apto para representar os objetos e (ii) a ótica da representação (propriamente dita) em contraste com o mundo identificado nos objetos. É dentro deste segundo seguimento que a conexão se estabelece.

Duas são as possibilidades para o contraste entre a representação e os objetos. A primeira delas é o contraste por inferência. Esta opção é rapidamente descartada porque Hobbes desvia-se da solução do modelo cartesiano que se apoia na noção de um *eu substancial*. A segunda possibilidade para o contraste entre a representação e os objetos diz respeito ao vínculo entre os corpos em movimento no exterior do homem e as suas representações. Neste então, a segunda conexão para a investigação sobre a supressão teórica das espécies inteligíveis floresce: a física de Hobbes está em sintonia com o realismo de Suárez através da característica do entendimento para o modo de conhecer. Por este entendimento, há o âmbito do mundo exterior – os corpos em movimento, na designação hobbesiana – independente do indivíduo cognoscente que busca conhecer.

Para maior clareza, o termo “realismo” possui significações em completa dessincronia com a conexão dada a conhecer acima. Assim, nesta tese, por realismo não é possível compreender: (i) a posição dos partidários da monarquia inglesa durante a Restauração, como descrita por Hobbes; (ii) a atitude de se reportar aos fatos históricos com a pretensão de fazê-los sem interpretações e (iii) a defesa da existência dos universais por si e fora dos indivíduos cognoscentes. O realismo que aproxima Hobbes de Suárez incide em cima da autonomia da realidade do mundo externo ao corpo do

homem em confronto com o campo da cognição e mantém uma natureza ontologicamente independente daquela do próprio conhecimento sobre as coisas porque há algo mutável do lado de fora do corpo do homem e algo diverso no pensamento sobre o que há externamente.

De posse das duas conexões com abordagem diferenciada para o questionamento sobre a supressão teórica das espécies inteligíveis, a indistinção real e o realismo da autonomia da realidade do mundo externo, é praticável examinar se é crível um outro porquê para o abandono da noção de espécies inteligíveis – sem contradição com o restante do sistema hobbesiano, evidentemente. Pelo que parece, a renúncia às espécies inteligíveis – no lugar de somente afastar – também aproxima o autor de um conjunto teórico escolástico demarcado como eclético, isto é, sem uma necessária articulação conciliatória com o universo do tomismo. Esta renúncia também desloca do sistema hobbesiano as arguições sobre a natureza do ser que a teoria das espécies impinge, dando lugar para as inferências sobre o modo de conhecer (estas, por seu turno, preservadoras de algum nexos causal físico entre o que se passa no discurso mental e aquilo que pode ser captado pelos órgãos sensoriais). Assim, a hipótese se constitui como: a supressão teórica das espécies inteligíveis, sem contradição, alinhou o sistema hobbesiano com a vertente suarista do realismo.

Para que proposição que constitui a hipótese não seja objeto de refutação é necessário também que as espécies inteligíveis desempenhem a mesma noção comum, o mesmo papel conferido ao termo “sentido” [*sense*] do *Leviatã* (no eixo da relação da faculdade cognitiva com os movimentos internos da operação da mente aptos para representar os objetos). Para tal, o roteiro é a apresentação da filosofia natural matematizada de Hobbes, expondo o pensamento como um estado mental intencional capaz de representa os objetos.

Como desfecho, com ou sem o recurso da noção de espécies inteligíveis, após a sensibilização dada pelos movimentos da matéria de um corpo externo sobre os órgãos sensoriais, é indubitável que ocorre a concatenação dos movimentos internos orgânicos que, por seu turno, da mesma forma que a percepção pelos sentidos (*perception by sense*), interligam e entrelaçam mentalmente a representação das coisas. Assim, a admissibilidade da leitura que relaciona o abandono da noção de espécies

inteligíveis com o realismo suarista, sem contradição com o restante sistema hobbesiano, está assegurada.

BIBLIOGRAFIA

FONTES PRIMÁRIAS

AQUINO, Tomás. *Suma teológica*: primeira parte: questões 50-119. Tradução de Alexandre Corrêa. 2. ed. Porto Alegre: UCS; Sulina, 1980.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

ARISTÓTELES. *The Complete Works*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 1984.

DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 1996. 11 vol. Publiées par Charles Adam e Paul Tannery.

HOBBS, Thomas. A Short Tract on First Principles. In: HOBBS, Thomas. *The Elements of Law*. Edited by Ferdinand Tönnies. New York, 1969: p. 9-53.

HOBBS, Thomas. A Short Tract on First Principles [Breve tratado sobre os primeiros princípios], *Scientiæ studia*, v. 4, n. 2, 2006, p. 251-305.

HOBBS, Thomas. *Behemoth ou longo parlamento*. Tradução de Eunice Osterensky. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

HOBBS, Thomas. *Court Traité des Premiers Principes: Le Short Tract on First Principles de 1630-1631: La naissance de Thomas Hobbes à la pensée moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HOBBS, Thomas. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy, 2004.

HOBBS, Thomas. Dialogus physicus de natura aeris. In: SHAPIN; SCHAFFER. *Leviathan and the Air-pump; Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

HOBBS, Thomas. *English Works*. London: W. Molesworth Edition, 1843-1845.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. New York: Cambridge University Press, 2007.

HOBBS, Thomas. *Leviathan: with Selected Variants from the Latin Edition of 1668*. Edited, with Introduction and Notes by Edwin Curley. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1994.

HOBBS, Thomas. *Opera Philosophica quae Latine Scripsit*. London: W. Molesworth edition, 1839-1845.

HOBBS, Thomas. *Os elementos da lei natural e política: tratado da natureza humana: tratado do corpo político*. Tradução de Fernando Dias de Andrade. São Paulo: Ícone, 2002.

HOBBS, Thomas. *Sobre o corpo: parte I: computação ou lógica*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005.

HOBBS, Thomas. *The Correspondence of Thomas Hobbes*. Noel Malcolm (Ed.). Oxford: Clarendon Press, 1994.

SUAREZ, Francisci. *Comentaria una cum Quaestionibus in libros Aristotelis "De anima"*. In: *Opera omnia*, Tomo III. Parisiis, apud Ludovicum Vivès, 1856-78.

SUÁREZ, Francisco. *A Commentary On Aristotle's Metaphysics or A Most Ample Index to the Methaphysics of Aristotle: Index Locupletissimus in Methaphysicam Aristotelis*. Tradução de John P. Doyle. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 2004.

SUÁREZ, Francisco. *Metaphysical Disputation V: Individual Unity and Its Principle*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 1982.

SUÁREZ, F. *Disputaciones Metafísicas*. Edição bilíngue, 7 vols. Madrid: Gredos, 1960.

SUÁREZ, Francisco. *Locupletissimus in Methaphysicam Aristotelis*. Tradução de John P. Doyle. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 2004.

FONTES SECUNDÁRIAS

AARON, R. P. A possible early Draft of Hobbes's De Corpore, *Mind*, v. 54, 1945: 342-56.

ALESSIO, F. De Homine e A minute or first draught of the Optiques di Hobbes. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, v. 20, n. 4, 1965: 499-502.

ARP, Robert. Re-thinking Hobbes's Materialistic and Mechanistic Projects, *Hobbes Studies*, v. 15, n. 1, 2002: 3-31.

BARRETO LISBOA, Wladimir. *Mouvement, nécessité et système: Thomas Hobbes contre un certain aristotélisme*. Tese, Université de Paris I – Panthéon Sorbonne. Paris: Université de Paris I, 2005.

BELAVAL, Yvon. *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 1960.

BERNHARDT, Jean. Essai de commentaire. In: HOBBS, Thomas. *Court Traité des Premiers Principes: Le Short Tract on First Principles de 1630-1631: La naissance de Thomas Hobbes à la pensée moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.

BERNSTEIN, Howard R. Conatus, Hobbes, and the Young Leibniz. *Studies in History and Philosophy of Science*, v. 2, n. 1, 1980: 25-37.

BERTMAN, Martin A. Conatus in Hobbes' De Corpore, *Hobbes Studies*, v. 14, n. 1, 2001: 25-39.

BOULTIN, Noel. Ought Hobbes's Natural Condition of Mankind Be Represented As A Prisoner's Dilemma? *Hobbes Studies*, v. 18, n. 1, 2005: 27-49.

BRANDT, Frithiof. *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*. London: Levin & Munksgaard, 1928.

BREDSHAW, M. *Hobbes: the Great Materialist, Philosophical Foundations of Faith*, 1941: 63-92.

BRIESKORN, Norbert. Pensar a substância em Francisco Suárez, a respeito da *Disputatio Metaphysica XXXIII*, *Veritas*, v. 54, n. 3, 2009: 128-141.

BUTLER, Todd. Image, Rhetoric, and Politics in the Early Thomas Hobbes, *Journal of the History of Ideas*, v. 67, n. 3, 2006: 465-487.

CAMPBELL, E. Thomas Hobbes and the Common Law, *Tasmanian University Law Review*, v. 1, 1958.

CHILD, A. Making and Knowing in Hobbes, Vico and Dewey, *University of California publications in Philosophy*, v. 16, n. 13, 1953: 271-310.

COURTINE, Jean-François. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

CUSTÓDIO, M. A. D. Necessidade e liberdade em Hobbes (Leviathan XXI par. 4). In: SALLES, João Carlos. (Org.). *Pesquisa e Filosofia*. Salvador: Quarteto, 2007: 241-257.

DARWALL, Stephen. Normativity and Projection in Hobbes's Leviathan, *The Philosophical Review*, v. 109, n. 3, 2000: 313-347.

DENNET, D. Mechanism and Responsibility. In: WATSON, G. (éd.), *Free Will*, Oxford University Press, 1982: 150-73.

DOYLE, John P. Introduction. In: SUÁREZ, Francisco. *A Commentary On Aristotle's Metaphysics or A Most Ample Index to the Methaphysics of Aristotle: Index Locupletissimus in Methaphysicam Aristotelis*. Tradução de John P. Doyle. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 2004.

EDWARDS, Michael. Aristotelianism, Descartes, and Hobbes, *The Historical Journal*, v. 50, n. 2, jun. 2007: 449-464.

ÉVORA, Fátima Regina R. A origem do conceito do Impetus, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 5, n. 1-2, 1995: 281-305.

ÉVORA, Fátima Regina R. Um estudo da física e da cosmologia aristotélicas, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 15, n. 1, 2005: 127-170.

FERRATER MORA, José. Suárez and Modern Philosophy, *Journal of the History of Ideas*, v. 14, n. 4, 1953: 528-547.

FITZPATRICK P. J.; HALDANE, John. Medieval Philosophy in Later Thought. In: McGRADE, A. S. (Ed.). *Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 300-327.

- FITZPATRICK, P. J.; HALDANE, John. Medieval Philosophy in Later Thought. In: McGRADE, A. A. (Ed.). *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 300-327.
- FORTEZA, B. La influencia de Francisco Suárez sobre Thomas Hobbes, *Convivium*, Segona Sèrie, n. 11, 1998: 40-79.
- FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía española*. Madri: La Editorial Católica, 1972.
- FRAILE, Guillermo; URDÁNOZ, Teófilo. *Historia de la filosofía: el judaísmo y la filosofía, el cristianismo y la filosofía, el Islam y la filosofía*. v. 2. Madri: La Editorial Católica, 1966.
- FRATESCHI, Yara Adario. Filosofia da natureza e filosofia moral em Hobbes, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 15, n. 1, 2005: 7-32.
- FRATESCHI, Yara Adario. Liberdade e livre-arbítrio em Hobbes, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 17, n. 1, 2007: 109-124.
- GARBER, Daniel. Descartes, Matemática e mundo físico, *Analytica*, v. 2, no. 2, 1997: 105-128.
- GAUTHIER, D. Hobbes: The Laws of Nature, *Pacific Philosophical Quarterly*, n. 82, 2001: 258-284.
- GAUTHIER, D. Hobbes's Social Contract. In: RYAN, A. *Perspective on Thomas Hobbes*. Oxford, Clarendon Press, 1988.
- GAUTHIER, D. *The Logic of Leviathan, the Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford, Clarendon Press, 1969.
- GERT, Bernard. Hobbes on Language, Metaphysics, and Epistemology, *Hobbes Studies*, v. 14, n. 1, 2001: 40-58.
- GÓMEZ, Mariano Álvarez. Sobre el concepto de individuo en F. Suárez. In: CARDOSO, Adelino; MARTINS, António Manuel; SANTOS, Leonel Ribeiro (Coord.). *Francisco Suárez (1548-1617): tradição e modernidade*. Lisboa: Colibri, 1999: 45-64.

GRACIA, Jorge J. E. Introduction. In: SUÁREZ, Francisco. *Metaphysical Disputation V: Individual Unity and Its Principle*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 2004.

GRACIA, Jorge. Suárez (and Later Scholasticism), In: MARENBOON, John (Ed.). *Routledge History of Philosophy: Medieval Philosophy*. London: Taylor & Francis, 2004: 452-474.

GRANGER, Gilles-Gaston. Pode existir uma teoria pura do tempo? Tradução de Maria Victória Rébora Ruben. In: *Espaço e tempo*. Fátima. R. Évora (ed.) Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, UNICAMP, 1995.

GRANT, E. *Much Ado about Nothing: Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

GRANT, H. Geometry and Politics: Mathematics in the Thought of Thomas Hobbes, *Mathematics Magazine*, v. 63, n. 3, Jun. 1990.

GRANT, E. The Principle of the Impenetrability of Bodies in the History of Concepts of Separate Space from the Middle Ages to the Seventeenth Century, *Isis*, v. 69, n. 4, 1978: 551-571.

GRAU i ARAU, Andrés. La función del entendimiento agente em la epistemología de Francisco Suárez (1548-1617). *Revista Española de Filosofía Medieval*, n. 9, 2002: 185-203.

HAKKARAINEN, Jani. The Materialist of Malmesbury and the Experimentalist of Edinburgh. Hume's and Hobbes' Conceptions of Imagination Compared, *Hobbes Studies*, v. 17, n. 1, 2004: 72-107.

HANSON, Victor. Science, Prudence, and Folly in Hobbes's Political Theory, *Political Theory*, v. 21, n. 4, 1993: 643-664.

HARRIS, Jose. General Introduction. In: TÖNNIES, Ferdinand. *Community and Civil Society*. New York: Cambridge University Press, 1999.

HATTAB, Hobbes's and Zabarella's Methods: A Missing Link, *Journal of the History of Philosophy*, v. 52, n. 3, July 2014: 461-485.

HEINRICHS, T. A. Language and Mind in Hobbes, *Yale French Studies*, n. 49, 1973: 56-70.

HERBERT, Gary B. Hobbes's Phenomenology of Space, *Journal of the History of Ideas*, v. 48, n. 4, 1987: 709-717.

HILL, Christopher. *Origens intelectuais da revolução inglesa*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HOOD, F. C. *The Divine Politics of Thomas Hobbes*. Oxford, Clarendon, 1964.

HORSTMANN, Frank. Hobbes on Hypotheses in Natural Philosophy, *The Monist*, v. 84, n. 4, 2001.

JESSEPH, Douglas M. *Squaring the Circle: the War between Hobbes and Wallis*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

JESSEPH, Douglas M. The Decline and Fall of Hobbesian Geometry, *Studies in History and Philosophy of Science*, v. 30, n. 3, 1999: 425-453.

JESSEPH, Douglas. Hobbes and the Method of Natural Science. In: SORELL, Tom (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. New York: Cambridge University Press, 1999.

KAHN, V. *Rhetoric, Prudence, and skepticism in the Renaissance*. Ithaca, Cornell University Press, 1985.

KARSKENS, M. J. Hobbes's Mechanistic Theory of Science, and its Role in his Anthropology. In: van der BEND, J. G. *Thomas Hobbes, His view of Man*. Amsterdam, Editions Rodopi B. V., 1982: 45-56.

KASSLER, J. C. The Paradox of Power : Hobbes and Stoic Naturalism. In: GAUKROGER, S. *The Uses of Antiquity*. London, Blower Academic Publishers, 1991: 53-78.

KAVKA, G. S. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton, Princeton University Press, 1987.

KAVKA, G. S. *Hobbes's War of All Against All*, *Ethics*, v. 93, n. 2, 1983: 291-310.

- KLIMA, Gyula. Natures: the Problem of Universals. In: McGRADE, A. A. (Ed.). *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003: 196-207.
- KROOK, D. Thomas Hobbes Doctrine of Meaning and Truth, *Philosophy*, v. 31, 1956: 3-22.
- LANDIM FILHO, Raul F. A questão dos universais segundo a teoria tomista da abstração, *Analytica*, v. 12, no. 2, 2008: 11-33.
- LANDIM FILHO, Raul F. Conceito e objeto em Tomás de Aquino, *Analytica*, v. 14, no. 2, 2010: 65-88.
- LANDIM FILHO, Raul F. Tomás de Aquino: realista direto? *Analytica*, v. 15, no. 2, 2011: 13-38.
- LEBRUN, Gérard. Hobbes et l'institution de la vérité, *Manuscrito*, v. 6, n. 2, 1983: 105-131.
- LEE, Richard A. The Play of Force versus the Reduction of Force: Hobbes and Roger Bacon on Perception, *Hobbes Studies*, v.13, n. 1, 2000: 34-45.
- LEIJENHORST, Cees. Jesuit Concepts of Spatium Imaginarium and Thomas Hobbes's Doctrine of Space, *Early Science and Medicine*, v. 1, n. 3, 1996: 355-380.
- LEIJENHORST, Cees. *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*. London: Brill, 2001.
- LEMETTI, Juhana. The Most Natural and the Most Artificial: Hobbes on Imagination, *Hobbes Studies*, v. 17, n. 1, 2004: 46-71.
- LIMONGI, M. I. M. P. *O Homem Excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. Tese em Filosofia, Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 1999.
- LIMONGI, Maria Isabel. A semântica do materialismo de Hobbes, *Analytica*, v. 5, no. 1-2, 2000: 109-135.
- LIMONGI, Maria Isabel. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- LUKAC DE STIER, María L. The Notion of Good in Hobbes' System, *Hobbes Studies*, v. 15, n. 1, 2002: 87-99.

- MACPHERSON, C.B. *A teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes a Locke*. Tradução de Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MAHIEU, l'Abbé Léon. *François Suarez: sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*. Paris: Desclée, De Brouwer & Cie; Auguste Picard, 1921.
- MALCOLM, Noel. *Aspects of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- MALET, Antoni. The Power of Images: Mathematics and Metaphysics in Hobbes's Optics, *Studies in History and Philosophy of Science*, v. 32, n. 2, 2001: 303-333.
- MARENBOON, John. Boethius: from Antiquity to the Middle Ages, In: MARENBOON, John (Ed.). *Routledge History of Philosophy: Medieval Philosophy*. London: Taylor & Francis, 2004; 11-28.
- MATHIOT, Jean. A república segundo Hobbes: o corpo ou a razão?, *Discurso*, n. 22, 1993: 35-61.
- MEIRINHOS, José Francisco. Ao leitor, sobre a Metafísica como ciência humana. In: MEIRINHOS, José Francisco; SILVA, Paula Oliveira e *As Disputações Metafísicas de Francisco Suárez: estudos e antología de texto*. Porto: Húmus, 2011.
- MEIRINHOS, José Francisco; SILVA, Paula Oliveira e. *As Disputações Metafísicas de Francisco Suárez: estudos e antología de texto*. Porto: Húmus, 2011.
- MINTZ, S. Galileo, Hobbes, and the Circle of Perfection, *Isis*, v. 43, I, 1952: 98-100.
- MINTZ, S. *The Hunting of Leviathan*. Cambridge, Cambridge University Press, 1962.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalismo e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial; Editora da UFPR, 2001.
- NADLER, Steven. Doctrines of Explanation in Late Scholasticism and in the Mechanical Philosophy, In: GARBER, Daniel; AYERS, Michael. (Ed.). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- NASCIMENTO, C. A. Avicena, Tomás de Aquino e Duns Scot, *Cognitio*, v. 6, n. 1, 2005: 56-60.

- PAGANINI, Gianni. Hobbes, Gassendi and the Tradition of Political Epicureanism, *Hobbes Studies*, v. 14, n. 1, 2001: 3-24.
- PERLER, Dominik. Essentialism and Direct Realism: Some Late Medieval Perspectives, *Topoi*, n.19, 2000: 111-122.
- PERLER, Dominik. Emotions and Cognitions: Fourteenth-Century Discussions on the Passions of the Soul, *Vivarium*, v. 43, n. 2, 2005: 250-274.
- PETTIT, Philip. *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- RAPOSO, Eva Rodrigues Ferreira Guilherme. Francisco Suárez, último medieval, primeiro moderno: a ideia exemplar, *Cauriensia*, v. 5, 2010: 261-281.
- RAYLOR, Timothy. Hobbes, and *A Short Tract on Principles*, *The Historical Journal*, v. 44, Issue 1, 2001: 29-58.
- ROBERTSON, George C. *Hobbes*. London: W. Blackwood, 1886.
- ROCHA, Ethel M. Hobbes contra Descartes: a questão da substância imaterial, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 5, n. 1-2, 1995: 73-85.
- RODRIGUES NETO, Guilherme. Hobbes e o movimento da luz no *Breve tratado*, *Scientiæ Studia*, v. 4, n. 2, 2006: 251-305.
- ROSS, George MacDonald. Hobbes and Descartes on the Relation between Language and Consciousness, *Synthese*, v. 75, n. 2, 1988: 217-229.
- RYAN, Alan. Hobbes's Political Philosophy. In: SORELL, Tom (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- SACKSTEDER, W. Hobbes: Geometrical objects, *Philosophy of science*, v. 48, n. 4, 1981: 573-590.
- SARASOHN, L. T. Motion and Morality: Pierre Gassendi, Thomas Hobbes and the Mechanical World-view, *Journal of the History of Ideas*, v. 46, n. 3, 1985: 363-379.
- SARASOHN, Lisa T. Thomas Hobbes and the Duke of Newcastle: A Study in the Mutuality of Patronage before the Establishment of the Royal Society, *Isis*, v. 90, 1999: 715-737.

SCHUHMANN, Karl. Le 'Short Tract', première oeuvre philosophique de Hobbes, *Hobbes Studies*, v. 8, 1995: 3-36.

SERJEANTSON, Richard W. 'Vaine Philosophy': Thomas Hobbes and The Philosophy of The Schools. In: CONDREN, Conal; GAUKROGER, Stephen; HUNTER, Ian (Ed.). *The Philosopher in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006: 113-139.

SHAPIN; SCHAFFER. *Leviathan and the Air-pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

SHAPIRO, A. E. Kinematic Optics: a Study of the Wave Theory of Light in the Seventeenth Century, *Archive for History of Exact Sciences*, v. 11, 1973: 143-72.

SILVA, Paula Oliveira e. As Disputações Metafísicas nas encruzilhadas da razão ocidental. MEIRINHOS, José Francisco; SILVA, Paula Oliveira e As Disputações Metafísicas de Francisco Suárez: estudos e antologia de texto. Porto: Húmus, 2011.

SKINNER, Quentin. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

SKINNER, Quentin. Thomas Hobbes and His Disciples in France and England, *Comparative Studies in Society and History*, v. 8, n. 2, 1966: 153-167.

SMITH, Travis D. On the Fourth Law of Nature, *Hobbes Studies*, v. 16, n. 1, 2003: 84-94.

SORELL, Tom. Hobbes's Scheme of the Sciences. In: SORELL, Tom (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. New York: Cambridge University Press, 1999.

SOUTH, James B. Francisco Suárez on Imagination, *Vivarium*, v. 39, n. 1, 2001: 119-158.

SPRUIT, Leen. *Species intelligibilis: from perception to knowledge*. Volume Two. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1995.

STRAUSS, Leo. *Direito Natural e História*. Tradução de Bruno Costa Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

STRAUSS, Leo. *The Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Chicago: University of Chicago Press, 1952.

- TERREL, J. Hobbes: *Matérialisme et politique*. Paris, Vrin, 1994.
- THIEL, Udo. Individuation. In: GARBER, Daniel; AYERS, Michael. (Ed.). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. v. 1, p. 212-262.
- THONNARD, F. J. *Précis d'histoire de la Philosophie*. Paris: Desclée & Cie, Éditeurs Pontificaux, 1937.
- TUCK, Richard. *Hobbes*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001.
- TUCK, Richard. Optics and Sceptics: the Philosophical Foundations of Hobbes's Political Thought. In: LEITES, E. (éd). *Conscience and causuistry in early modern Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 1988: 235-63.
- WATKINS, John W. N. *Hobbes's System of Ideas: A Study in the Political Significance of Philosophical Theories*. London: Hutchinson University Library, 1973.
- WEINBERGER, J. Hobbes's Doctrine of Method, *The American Political Science Review*, v. 69, n. 4, 1975: 1336-1353.
- ZARKA, Ives. Hobbes e a invenção da vontade política pública. Tradução de Maria das Graças de Souza. *Discurso*, n. 32, 2001: 71-84.
- ZARKA, Y. C. First Philosophy and the Foundation of Knowledge. In SORELL, T. (éd). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996: 64-65.
- ZARKA, Y. C. Liberty, Necessity and Chance: Hobbes's General Theory of Events. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 9, n. 3, 2001: 425-437.